ARISTOTELE

AR-II-121

DELL'ANIMA

PRIMA VERSIONE INTEGRALE
DAL GRECO IN ITALIANO E NOTE

A CURA DI

PIETRO EUSEBIETTI

AR 44714

G. B. PARAVIA & C.
TORINO - MILANO - FIRENZE - ROMA - NAPOLI - PALERMO

BIBLIOTECA della FACOLTÀ di LETTERE e FILOSOFIA ★ TORINO

INTRODUZIONE

Ho tradotto la non facile operetta dello Stagirita, tenendo presente l'edizione Apelt-Biehl, di Lipsia, e consultando, talora, le versioni latine e straniere, quando il testo greco non era facilmente decifrabile. Ho procurato di tenermi fedele al testo che avevo sott'occhio, piuttosto che seguire la tradizione degli interpreti, che talora traduce un po' arbitrariamente, e non alla lettera, presupponendo oramai note alcune teorie del Nostro, colle quali taluni passi si dovrebbero accordare. Per esempio, il passo 434 a, 12-15, *io l'ho tradotto alla lettera, salve poche inversioni più consone all'indole della nostra lingua e salve le aggiunte sottolineate, nel modo seguente*: « Perciò l'appetito, *per sè*, non importa la facoltà deliberativa; ma *questa* vince talvolta e muove l'attività volontaria; talvolta, invece, quello *vince* questa, *cioè la volontà*, come la palla *quando sfugge di mano*, *oppure* l'appetito *vince* l'appetito, quando *vi* sia incontinenza *e gli appetiti lottino fra loro per mancanza di governo*; senonchè per natura, *cioè oggettivamente*, sempre l'*appetito* superiore, *approvato dalla facoltà deliberativa*, maggiormente governa e muove; perciò senz'altro risultano tre *specie di* movimenti ». *Da questa versione appaiono*

evidenti tre casi di attività umana; convengo di avere interpretato e integrato arbitrariamente l'espressione del testo ὥσπερ σφαῖρα = « come la palla, *che sfugge di mano* », (*analogamente alla stessa espressione di* 419 b, 27, *ove dice che l'aria rimbalza* COME LA PALLA), *ma senza dubbio strampalata è l'opinione di altri che ci vedono un accenno alle sfere celesti, per cui un dato astro sarebbe sollecitato contemporaneamente da tre movimenti; e tanto più hanno torto gli altri, in quanto la similitudine si riferisce al secondo caso in cui l'appetito s'impone alla volontà. Il falso presupposto, poi, ha sviato naturalmente molti valentuomini, quali, per esempio, il Trendelenburg ed il Bywater, che, non soddisfatti del testo, hanno escogitato emendamenti stranissimi. Confesso che molti punti sono rimasti oscuri anche per me, benchè mi sia sforzato di inserirne il contenuto nel disegno generale dell'opera, criticando Aristotele con Aristotele, e interpretando ogni espressione o periodo alla luce del tutto che mi sono adoperato di ripartire anche in paragrafi. Anzi, a questo riguardo, faccio notare subito che la distinzione è affatto relativa ed ha piuttosto lo scopo pratico di fissare, come in un indice analitico, le varie questioni trattate, giacchè talora, due o più paragrafi sono veramente un tutto, se si guarda all'intento dimostrativo dell'autore. Mi si potrà osservare anche che i titoli di queste parti arbitrarie, sono un po' diffusi, ma ho voluto, con essi, dimostrare la continuità della trattazione, aiutando il lettore a connettere. Così pure nel formulare i titoli dei varî capitoli non ho seguito la falsariga, poniamo, dell'Argiropulo, la cui versione latina mi fu talvolta di sussidio, ma li ho desunti dal contenuto. Invero alcuni titoli, proposti da altri, furono ricavati dalle prime parole dei capitoli relativi e non corrispondono che in parte agli argomenti trattati.*

A conferma di quello che dico basta esaminare il capitolo XI *del Libro III che io intitolo:* « L'attività pratica dai bruti inferiori all'uomo » *e l'Argiropulo, invece intitola:* « De motu animalium quae imperfecta sunt ». — *Per non costringere il lettore a consultare continuamente note, allo scopo di chiarire, in parte, il linguaggio stringatissimo di Aristotele, sono ricorso anch'io all'aggiunta, nel contesto della versione, di parole e frasi che saranno in corsivo. Le citazioni del testo greco saranno fatte col solito riferimento all'*EDIZIONE PRINCIPE; *le citazioni della versione saranno fatte con tre numeri (due romani e uno arabico) indicanti il libro, il capitolo ed il paragrafo; invece i richiami alle* « NOZIONI DI PSICOLOGIA » *annesse alla mia* Pedagogia generale » (S. E. I. - Torino, 1921), *indicheranno la sezione e il paragrafo. Quanto all'introduzione necessaria a schiarire le condizioni culturali della Grecia, nelle quali si vennero formando e sviluppando la filosofia e la psicologia di Aristotele, credo, per conto mio, di non potere fare nulla di meglio che riprodurre quasi integralmente quella che fin dal* 1926 *premisi alla* METAFISICA *(scelta di passi tradotti e commentati per le scuole medie superiori, pubblicata dal Paravia); in tale introduzione si contiene quanto è necessario per comprendere a fondo il sistema aristotelico. Vi aggiungo soltanto un lungo paragrafo, diviso in varî punti, in cui mi adopero per esporre ordinatamente e sommariamente il trattato* DELL'ANIMA. *All'opera tradotta seguiranno* « CONSIDERAZIONI E NOTE » *in cui farò un parallelo tra la psicologia aristotelica e quella moderna; saranno divise in tre parti corrispondenti ai tre libri. Sperando di trovare buona accoglienza presso i colleghi e augurandomi di non avere occupato invano i pochi ritagli di tempo che la scuola ed altri impegni mi lasciano*

*liberi, termino la mia chiacchierata preliminare e vengo subito all'*INTRODUZIONE:

§ **1.** — La filosofia greca ha caratteri peculiari che conviene mettere in luce, per poter comprendere a fondo il più grande rappresentante di essa, voglio dire Aristotele. L'uomo greco, secondo la giusta opinione di Federico Schiller, rappresentava per eccellenza la umanità, cioè l'armonica fusione del senso e della ragione, delle esigenze empiriche e delle esigenze morali, esprimendo spontaneamente, come per giuoco, la propria natura, in prodotti che avevano per carattere specifico la bellezza, cioè lo splendore dell'idea ne' particolari sensibili. Quindi tutta la vita greca fu contrassegnata dalla gioia di vivere umanamente e da un certo senso di misura e di armonia rivelantesi anche nel bisogno incoercibile di contemplare esteticamente la realtà, intesa quale espressione di vita e quale rivelazione di un principio essenzialmente buono. Perciò la *teoria*, cioè la contemplazione, era lo scopo supremo della vita, e scienza e filosofia erano considerate della stessa natura dell'arte, come quelle che avevano per iscopo di assurgere alle fonti ideali della bellezza sensibile. Pertanto, ogniqualvolta i filosofi greci criticano l'arte in nome della scienza, ciò fanno perchè riconoscono, tra le due forme spirituali, non già un antagonismo qualitativo, ma una semplice differenza di grado, in quanto la filosofia ci fa contemplare a faccia a faccia quelle essenze vitali che l'arte ci lascia soltanto intravvedere a traverso il sensibile.

§ **2.** — Conseguenza immediata della stretta connessione fra arte e sapere scientifico era l'intimo rapporto fra intuizione e concetto, per cui il secondo, ri-

cavato per elaborazione dalla prima, non doveva costituire un obbietto mentale a sè, avulso dalla realtà vivente, ma era solo una maggiore luce che doveva riflettersi sul dato empirico, quasi per accrescerne la fruizione estetica: perciò lo stesso Aristotele, che pure assurse alle più alte vette della speculazione, affermò che non v'è pensiero, per quanto astratto e universale, che non importi qualche elemento intuitivo. Quindi il ricercatore antico era in una condizione privilegiata rispetto a noi moderni, in quanto si trovava in più immediato contatto col reale e poteva indagarne i varî aspetti senza staccarli dall'obbiettiva organicità integrale. Noi, invece, siamo vittime delle astrazioni e delle parole che non solo abbiamo trasformato in *ipostasi* cioè in enti sussistenti per sè, ma anche in principî che spiegano esaurientemente tutti gli aspetti della realtà. Se, poniamo, uno scienziato scopre una nuova *legge*, noi, che consideriamo le *leggi* come qualche cosa di definitivo e di ultimo, mentre, per contro, non sono che una parola designante certe uniformità e armonie fenomeniche, siamo indotti a convincerci, una volta di più, dell'*autarchia* del mondo empirico, come se esso avesse in sè la propria ragione d'essere, mentre lo spirito antico, giovane, vigoroso e ingenuo, non ancora cristallizzato ne' proprî prodotti concettuali, non trovava alcun limite alla propria indagine, e la scoperta di una nuova armonia era anzi un motivo per ricercare più in là e più a fondo, e per credere maggiormente nell'esistenza di un principio ordinatore supremo. E appunto perchè la mente dell'uomo greco non era chiusa entro il velo accecante, più o meno fitto, delle creazioni subbiettive, sempre faceva suo proprio obbietto la *vita* del reale, mentre la scienza dei nostri giorni studia

l'*essere* freddo, morto, scheletrico, lento prodotto storico di astrazione e di soggettivazione, costituente una camicia di forza, di cui, però, si libera il *genio*, sempre ingenuo e sempre giovane, non asservito ai luoghi comuni e alle idee fatte, capace di attingere alla realtà vivente, senza, però, trascurare i frutti obbiettivi delle ricerche precedenti.

§ **3.** — La legge dell'armonia e dell'unità, adunque, governava la vita spirituale del popolo greco, conciliandone le molteplici funzioni, facendo sì che unico obbietto apparissero il vero, il bello e il bene, e dando alla vita tutta carattere di bellezza, di sincerità e di spontaneità. La stessa unità armonica informava pure i varî campi del sapere, i quali non erano nettamente separati, ma formavano un tutto inscindibile, che corrispondeva all'unità inuitiva del reale ed era condizione precipua di progresso. L'attività pensante non poteva considerare a parte un elemento o un gruppo specifico di enti, senza vederne ed esaminarne anche i rapporti col tutto. Perciò ancora Aristotele, che pure, come l'ultimo e il più grande rappresentante del sapere greco, aveva condotto la distinzione dei campi teoretici al maggior grado possibile, considerava le varie scienze come altrettante φιλοσοφίαι, via via subordinate gerarchicamente a quella che egli chiama πρώτη φιλοσοφία. Ai nostri giorni, invece, in forza appunto delle abitudini mentali sopra accennate, si sono ristretti gli orizzonti e l'attività pensante è più soltanto capace di considerare un aspetto limitato del tutto, acquistando, forse, in profondità quanto perde in ampiezza, ma snaturando, in parte, la realtà stessa, che è quella che è solo nell'unità integrale, e smarrendo il senso del valore,

giacchè ogni elemento si apprezza obbiettivamente solo quando si consideri in relazione col sistema dell'universo. Quindi la reazione idealistica de' nostri giorni, benchè pecchi per eccesso, è giunta veramente provvidenziale a salvare lo spirito umano dalla morta gora della molteplicità empirica e dei fatti, richiamandolo all'unità di intuizione e iniziando, senza dubbio, una vigorosa ripresa nei varî campi d'indagine, appunto per il richiamo all'unità vivente del reale, più che per la verità delle specifiche dottrine sostenute.

§ **4.** — Un carattere proprio del sapere antico era quello che si può chiamare *staticità* cioè la ricerca dell'immobile, delle essenze immutabili, dell'eterno, poichè si era convinti che il divenire, il passare da uno stato ad un altro implicasse imperfezione, difetto di essere, manchevolezza: quindi era un sapere empirico e descrittivo più che sperimentale, e ricercava i concetti degli enti piuttosto che le leggi dei fatti. Infatti era diffusa allora l'opinione che l'uomo e il mondo fossero stati creati perfetti e che i primi secoli corrispondessero all'età dell'oro, la quale avrebbe potuto perpetuarsi se non era la malvagità umana, da cui appunto sarebbe dipeso il processo di involuzione e il passaggio graduale alle età successive, fino a quella del ferro. Gli antichi, pertanto, guardavano verso il passato con un senso nostalgico, come a un modello insuperato di perfezione, e traevano ispirazione al ben fare dagli esempi de' loro antenati che la fantasia aveva trasformati in semidei e in eroi. Essi ricercavano bensì le cause che avrebbero potuto redimere l'umanità dal dolore e determinare il ritorno all'età dell'oro, ma tali cause venivano concepite come essenze immutabili, determinanti i modi di

essere puramente accidentali, e operanti sempre ad un modo, piuttosto che energie creative da cui dipendessero sempre nuovi modi di essere. Il mondo ideale era quello degli astri animati di un moto ininterrotto e sempre identico, da cui si generano la vicenda della luce e delle tenebre e il ritorno periodico delle stagioni. Quindi il divenire per gli antichi non era che lo squadernarsi per l'universo delle essenze primigenie e immutabili.

L'età moderna, invece, ha orientato l'occhio della mente verso il futuro, ove appunto proietta l'età dell'oro, anzi è convinta della continua ed indefinita ascensione dell'umanità verso forme di vita via via più perfette. Questo nuovo orientamento di spiriti, implicito nel concetto cristiano di redenzione, costituisce il fondo essenziale delle filosofie contemporanee, le quali tutte hanno una visione *dinamica* della realtà, di cui nessun aspetto sarebbe essenziale ed immobile, costituendo solo un momento del perenne divenire. Perciò la scienza dei nostri giorni studia i processi e ricerca le leggi, e, introducendo il principio dell'evoluzione, nega l'immutabilità dei concetti di genere e di specie.

§ **5.** — Un altro carattere dell'indagine antica consisteva nel dare speciale importanza al lato obbiettivo del reale. Il soggetto era pensato come privo di capacità creativa e non avente la vita in sè qualora non la ricevesse dal di fuori: e così, mentre la facoltà pensante era considerata originariamente come una *tabula rasa* in cui i segni venivano impressi dagli obbietti sensibili e intelligibili che necessariamente dovevano preesistere, d'altra parte la volontà non avrebbe operato qualora dal di fuori non le fosse stato offerto un fine.

Ciò spiega perchè, secondo quei primi filosofi, la scoperta del vero, cioè delle essenze obbiettive, dovesse rivelare anche la più genuina sorgente di vita e di felicità. Quindi il problema morale non era che una conseguenza logica del problema teoretico: chè trovato il vero, era trovata la meta del vivere e per conseguenza la norma di condotta. Il primo motore dell'universo, secondo Aristotele, è veramente τὸ ἄριστον e τὸ κάλλιστον, e come causa finale determina ogni forma di vita spirituale: se, per ipotesi, mancasse il primo motore, tutto ricadrebbe nella morte e nel non essere, perchè nessuna delle sostanze seconde è capace di iniziativa. E così l'obbiettivismo o meglio l'ontologismo antico aveva come conseguenza immediata l'intellettualismo, come appare ancora nelle ultime scuole greche (epicurea e stoica), le quali consideravano la logica e la fisica, cioè le scienze del pensare e dell'essere, come i presupposti necessari dell'etica, quantunque Epittèto, nelle ultime pagine del suo Manuale, dicesse doversi pregiare più il ben fare che il ben pensare. La priorità del conoscere rispetto all'operare fu sostenuta strenuamente da Socrate, secondo cui si opera sempre come si pensa, giacchè chi preferisce l'utile immediato e meschino al maggior bene che gli può venire dall'operare eticamente, non ha la conoscenza oggettiva delle cose, ma è vittima di un'illusione simile a quella dell'occhio a cui le cose remote nello spazio appariscono in proporzioni minori.

§ **6.** — La filosofia antica rivela la propria ingenuità anche nell'uso fidente della ragione e nella convinzione comune che la mente possa conoscere la realtà quale è in se stessa. Sorse bensì un primo dubbio circa la ca-

pacità della ragione umana, subito dopo i grandi sistemi presocratici, e la sofistica stava per travolgere le menti nella sfiducia di se stesse, quando Socrate venne a insegnare un migliore uso del pensiero ed un metodo più coerente, e ad indicare la meta precisa a cui deve tendere l'indagine, e così la speculazione filosofica potè riprendere maggior vigore e giungere poi ad altezze prima ignorate. Pertanto lo spirito critico de' Greci pose soltanto e risolse in modo definitivo il *problema logico* o de' metodi teoretici, ma non giunse a dubitare tanto dello stesso strumento conoscitivo da proporsi la questione centrale del *problema gnoseologico* circa la sufficenza o la insufficenza della mente umana alla comprensione del reale. Soltanto il subbiettivismo moderno che fa capo al Cartesio, a grado a grado, riuscì a formulare chiaramente il problema, che Emanuele Kant risolvette *in senso critico*, distinguendo il conoscere, puramente fenomenico, dall'essere in sè o noumeno, inattingibile dal nostro pensiero. I successori immediati del kantismo, poi, negarono affatto ogni realtà in sè e risolsero *in senso idealistico* la questione gnoseologica, considerando l'essere come una funzione del conoscere e l'esistenza della realtà come condizionata dal suo rapporto col subbietto conoscente. Invece gli antichi presupponevano inconsciamente risolta la questione del conoscere *in senso realistico* (realismo ingenuo), tanto da credere che ogni forma di conoscenza fosse il rispecchiamento fedele della realtà. Anzi si procedette tanto oltre su questa via che non si dubitava neppure che molti obbietti della mente fossero (come realmente sono) prodotti di astrazione e di elaborazione più o meno subconscia, e quindi anch'essi venivano considerati come aventi un'origine obbiettiva cioè come

copie fedeli di originali esistenti nella realtà. Quindi tutto il contenuto della coscienza venne pensato come un rispecchiamento dell'essere in sè, ma a seconda che si diede maggior importanza agli uni o agli altri elementi di tale contenuto, si ebbero le seguenti quattro specie di realismo:

α) Il *realismo sensistico* dei filosofi naturalisti che riconobbero come più essenziali, e quindi aventi ragione di causa, uno o alcuni fra gli elementi materiali (terra, acqua, aria e fuoco) come gli Jonici, Eraclito, Empedocle, Leucippo e gli stessi Eleatici che ridussero tutto all'unico *essere*, concepito, però, di natura spaziale. Ma tale realtà sensibile era considerata come vivente, di natura conscia e capace di amore e di odio (ilozoismo).

β) Il *realismo matematico* o pitagorico, che riteneva come principî dell'essere gli enti astratti che sono obbietto dell'aritmetica e della geometria, considerandone appunto le nozioni come copie impresse nella nostra mente dagli originali sussistenti nel mondo obbiettivo.

γ) Il *realismo platonico* che pone, quali principî essenziali, le specie eterne, costituenti, ciascuna, il vero essere di tutti gli individui omonimi; esse esistono per sè, nel mondo intelligibile, *ante res*, e indipendenti dai soggetti pensanti.

δ) Il *realismo metempirico* o sostanzialistico di Aristotele, il quale fa dipendere tutta la realtà fenomenica e in qualche modo intuibile, da essenze e da cause metafenomeniche, comprensibili soltanto per mezzo della ragione, cioè da speciali *substantiae*, sussistenti, però, nelle cose stesse.

§ 7. — La storia della filosofia greca segue il passaggio graduale dal particolarismo empirico all'universalismo, interrotto dal periodo critico e sofistico, il quale, se pure segna una sosta nella speculazione e quasi una negazione del passato, prepara, però, lo strumento necessario ad una più alta speculazione, iniziando quelle indagini sul metodo che saranno poi condotte al completo svolgimento sistematico in tutte quelle opere aristoteliche, le quali, dalla scuola peripatetica, furono raccolte sotto l'unico titolo di Ὄργανον. I filosofi socratici in genere negarono ogni valore al movimento sofistico, ma indubbiamente ne subirono l'influsso; e a loro insaputa ne assimilarono molti avvedimenti e alcuni principî. Lo stesso Socrate accettò in sostanza il principio protagoreo affermante che l'uomo è misura di tutte le cose, sostituendo, però, la specie umana agli individui e riconducendo il sapere dalla molteplicità arbitraria all'unità onnisoggettiva, col porre quale criterio del vero il consenso universale.

I primi speculatori erano rozzi, senza un metodo determinato, privi di un linguaggio propriamente filosofico e costretti a ricorrere spesso ad espressioni metaforiche più o meno adeguate, e a costruire quei concetti comuni e puramente formali (ad es., i concetti di elemento, principio, sostanza, causa, potenza, ecc.), che sono un potentissimo strumento di analisi e che al tempo di Aristotele erano già patrimonio comune (v. Met., libro V).

La mente dapprima si rivolse alle cose, alla realtà statica, trascurando affatto il divenire, e ricercando il permanente a traverso le mutazioni, cioè gli elementi materiali (Jonici). La speculazione di Empedocle, di Eraclito e degli Eleatici, in quanto prende in considera-

zione i mutamenti e le loro cause, segna un primo progresso, quantunque sia inadeguata ciascuna delle tre soluzioni del problema del divenire: quella del filosofo agrigentino che fa dipendere ogni processo dall'amore o dall'odio, è puramente antropormorfica e non ha fondamento scientifico; quella eraclitea è semplicemente la constatazione del divenire, ma non già la spiegazione di esso: e infine quella eleatica è una soluzione soltanto negativa poichè consiste nel ridurre il divenire ad un'illusione, non potendolo spiegare razionalmente secondo il principio d'identità. Un momento ulteriore nella speculazione greca è segnato dal pitagorismo e dall'atomismo di Leucippo e di Democrito, le cui vedute sono già più generali e più astratte, come quelle che implicano i concetti di corpo in genere e di quantità estensiva e numerica. A quest'ultimo periodo appartiene pure Anassagora che per il primo ammise una *Ragione* universale quale principio ordinatore delle infinite *omeomerie*, cioè particelle atomiche appartenenti alle varie specie di materie, originariamente mescolate e confuse.

§ **8.** — I sofisti «vennero dopo la fondazione dei grandi sistemi filosofici, come il materialismo ionico, l'idealismo eleatico, il trasformismo empedocleo ed eracliteo, e il pitagorismo; essi, constatando le vedute opposte ed i dissensi dei filosofi, conclusero colla negazione del vero assoluto ed obbiettivo e colla affermazione che il pensiero sia relativo a ciascun pensante. Quindi al vero, come disse Platone, sostituirono le opinioni, cioè le vedute personali, e l'uomo singolo fu considerato *misura di tutte le cose* secondo il detto di Protagora. Il contenuto del discorso perdette ogni valore logico, e l'arte della parola si rivolse unicamente a scopi

pratici e divenne potente mezzo per trascinare le turbe e per ingannare il prossimo nell'interesse dell'abile ed ambizioso oratore. Quindi si spiega perchè i sofisti avessero tanta cura della retorica e dell'*arte eristica*, la quale consisteva nel saper contendere a parole, in modo da dimostrare convincentemente agli altri, vera o falsa un'opinione, ad arbitrio del parlante ». (V. la mia Storia della pedagogia, S. E. I. - Torino). Ora, proprio « nel periodo più florente della sofistica, ai bei tempi di Pericle e durante la guerra peloponnesiaca, esplicò la propria opera di educatore e di filosofo Socrate (469-399 a. C.), figlio di uno scalpellino e di una levatrice, condannato a bere la cicuta sotto la falsa accusa di ateismo e di corruzione dei giovani. I sofisti dicevano che non esiste il vero oggettivo, ma soltanto le opinioni dei singoli: Socrate pure pensa che tutto il sapere possibile sia chiuso ed originariamente implicito nella coscienza del singolo: senonchè egli distingue nettamente le semplici *opinioni*, appartenenti a uno o a pochi individui, dalle *conoscenze vere* le quali riscuotono il plauso e il consenso universale. Quindi si spiegano i due procedimenti insegnativi raccomandati e praticati da Socrate, cioè la *conoscenza di sè* e il *dialogo*: quella, per rendere chiaro ed esplicito il contenuto della propria anima, in cui ogni vero è già implicito; questo, per mettere a conflitto le opinioni e poter sceverare così quelle *vere* (= comuni) da quelle *false* (= particolari) ». (V. o. c.).

§ **9.** — « Platone (427-347 a. C.) fu il maggior discepolo di Socrate, del quale elaborò ed approfondì le idee, creandone uno splendido sistema chiamato *idealismo ontologico*. Socrate aveva detto che il vero è in-

nato nell'anima umana: Platone spiega questo fatto ammettendo l'esistenza di due mondi, il *mondo intelligibile*, ove sono le eterne idee, le essenze di tutti gli esseri, soggiorno premondano e postmondano delle anime, e il *mondo sensibile*, del nascere e del morire, raffigurato in una spelonca, ove le anime imprigionate non vedono che le ombre della realtà, provocate dalla luce che scende dall'alto; ora l'anima incorporata, venendo a contatto coi sensibili, copie imperfette degli eterni veri, si ricorda di quanto già aveva contemplato nel mondo intelligibile; e, infatti, che l'apprendere sia soltanto un ricordare (= ἀνάμνησις) è dimostrato (dice Platone) dalla meraviglia che le impressioni delle cose esterne suscitano in noi. L'anima decorporata, puramente intellettiva (= νοῦς), unendosi ad un corpo, piglia sede nella parte geometricamente più perfetta, cioè nel capo, che è sferico, donde nell'individuo giustamente conformato, esercita il governo sul corpo e sulle altre due anime, cioè sull'anima passionale (θυμός), che risiede nel cuore, e sull'anima appetitiva (ἐπιθυμία).

Analogamente alla tricotomia della psiche, egli distingue, nella società, tre classi: i commercianti e i manuali, cioè quelli che provvedono al cibo, alle vesti e in genere ai bisogni fisici, e questi dovrebbero corrispondere all'anima appetitiva; i difensori della patria che dovrebbero essere il cuore della nazione; infine i governanti che dovrebbero essere la mente che sovraintende al tutto.

Ad ogni anima e classe sociale corrisponde una virtù: la *temperanza* (= σωφροσύνη), che riguarda specialmente l'anima appetitiva e l'infima classe sociale, e consiste nel tenere a freno i moti e i bisogni disordinati, dev'essere comune a tutti; la *fortezza* (= ἀνδρεία), che è propria dell'anima passionale e dei custodi della patria, e con-

siste in un certo nobile ardore, in una certa energia conservatrice (= σωτηρία) delle leggi e istituzioni patrie deve appartenere, in ispecial modo, alle due classi superiori: la *prudenza* o saggezza pratica (= σοφία), cui corrisponde la mente (= νοῦς), è virtù propria dei governanti; infine è la *giustizia* (= δικαιοσύνη), la quale è concepita in senso distributivo e consiste, dal punto di vista sociale, nella perfetta divisione del lavoro, cioè nell'assegnare a ciascuno quella sola funzione di cui, per natura e per educazione, è capace, e dal punto di vista individuale, nel perfetto ed armonico funzionamento delle tre anime, in modo che ciascuna di esse non usurpi ciò che è proprio delle altre. Questa è la teoria delle virtù che furono poi chiamate cardinali.

Platone distingue poi vari gradi di conoscenza: l'*opinione* (= δόξα) distinta in probabilità empirica (= εἰκασία) e certezza empirica (= πίστις, *corrispondente all'intuizione estetica*), la quale ha per obbietto l'ombra della realtà, il sensibile, ciò che si trasforma (*o tutt'al più l'idea materiata*); e il sapere scientifico (= νόησις), che si occupa o degli elementi universali e formali della realtà sensibile, quali sono il numero, lo spazio piano e solido, i movimenti astrali e i rapporti armonici (onde le scienze: aritmetica, geometria, astronomia e musica), o della realtà vera, essenziale (= οὐσία) cioè delle eterne idee (onde la scienza per eccellenza: *dialettica* o filosofia). Non esistono scienze fisiche e storiche, secondo Platone, perchè ciò che diventa è solo l'ombra del vero ». (V. o. c.).

§ **10.** — Questo è adunque il sistema delle vedute platoniche, attinte per la maggior parte da una delle più importanti e organiche opere del filosofo ateniese, cioè dalla *Repubblica*. Aristotele di Stagira (384-322

a. C.) nella Macedonia, il maggiore fra i suoi discepoli, criticò acerbamente l'idealismo del maestro e fondò un nuovo sistema che fu veramente la sintesi di tutte le correnti filosofiche greche e dominò, si può dire, quasi tutto il periodo della civiltà araba e medievale.

«Dopo Aristotele si ebbero in Grecia parecchie scuole filosofiche, le quali, colla civiltà greca, si diffusero per tutto il mondo civile, cioè nella Repubblica e nell'Impero Romano e rivissero sotto varie forme nelle civiltà successive. Da Platone ebbe origine l'*Accademia* che nell'ultimo stadio divenne scettica, o meglio, sostituì il *probabilismo* alla teoria della verità assoluta: anche Cicerone ne subì l'influsso. Da Aristotele si ebbe il *Liceo* o la filosofia *peripatetica*, che si occupò sopra tutto di storia naturale o del commento dei libri del maestro. Dal *cinismo* che ebbe origine immediatamente da Socrate (Antistene ateniese, il fondatore, fu suo discepolo) e affermava unico valore essere la virtù e tutto il resto indifferente, derivò lo *stoicismo*, il quale adottò la veduta eraclitea che l'essenza della realtà è il *fuoco* corrispondente alla ragione universale e trasformantesi in tutti gli elementi costitutivi dell'universo: la suprema legge morale consiste nell'operare conformemente alla ragione: anche per gli stoici il massimo dei valori è la virtù e specialmente la *magnanimità*. L'*atomismo* di Democrito e l'*edonismo* (= morale del piacere) di Aristippo da Cirene (discepolo di Socrate) si fondono nell'*epicureismo*, il quale però riduce il bene alla calma (= ἀταραξία) o meglio ai piaceri della scienza e dell'amicizia i quali non hanno conseguenze dannose. Gli stoici e gli epicurei avevano distinto tre branche del sapere: la *fisica* (dal greco φύσις = natura) o scienza della natura di tutte le cose e quindi anche dell'anima e degli dèi; la *logica*

(detta *canonica* dagli epicurei, perchè cànone vuol dire regola) o scienza del retto pensare; e l'*etica* o scienza della condotta pratica ». (V. o. c.).

§ **11.** — In tale ambiente culturale e filosofico e propriamente nel maggior fiore del sapere greco, nacque e crebbe colui che doveva esserne quasi l'erede e il banditore a tutti i popoli, cioè Aristotele. Egli fu veramente un genio universale: anzitutto perchè elaborò le varie vedute conciliandole secondo un punto di vista superiore; in secondo luogo perchè si occupò di tutti i campi dello scibile; in terzo luogo perchè assurse alla scoperta e determinazione di verità assolute ed eterne. E così fu propriamente il rappresentante di quell'*ellenismo* che si inizia appunto nel suo secolo, e che tendeva a fondere insieme le varie civiltà greche e i varî interessi particolari in una grande unità, capace di diffondere quanto di meglio era stato prodotto dal genio greco: tale aspirazione divenne realtà politica per opera di un altro grande macedone, discepolo appunto di Aristotele, voglio dire Alessandro Magno.

Lo Stagirita fu allievo di Platone, cui viene spesso contrapposto quale rappresentante del *realismo* in antitesi coll'*idealismo* del maestro. Ma, a dire il vero, tutti i sistemi antichi sono realistici. Anzi, sotto un certo punto di vista, si può invece affermare che Aristotele è l'unico filosofo veramente idealista fra gli antichi, perchè le *sostanze* che egli afferma essere le cause e i principî della realtà fenomenica, esistono bensì nelle cose stesse, ma sono soltanto oggetto della ragione, nè possono essere intuite, mentre le idee platoniche non sono che intuizioni analoghe a quelle sensibili e quindi piuttosto obbietto di fantasia che d'intelletto.

Aristotele critica tutti i filosofi precedenti, di cui non rigetta assolutamente i principî, riconoscendo, per esempio, la realtà sensibile dei naturalisti, gli enti matematici dei pitagorici e gli stessi universali platonici; ma considera tali forme di essere per quello che veramente sono, vale a dire non già quali principî e cause, sibbene quali effetti e manifestazioni delle vere cause che sono le sostanze.

§ 12. — Aristotele si occupò di tutti i campi dello scibile perchè fu un genio naturalmente universale, mosso da interesse teoretico per tutte le forme di realtà; egli non rifuggiva dalle ricerche fisiche particolari, senza però perdere mai di vista la visione organica del tutto. Ora, a chi aveva una veduta così integrale del mondo, non poteva sfuggire il problema logico, presupposto di ogni indagine scientifica; ed egli, infatti, lo trattò in modo esauriente in quegli scritti, a cui la scuola aristotelica diede poi il titolo complessivo di « Οργανον » e di cui i più importanti sono: le *Categorie*, *Dell'interpretazione* (cioè del giudizio), *L'analitica* che tratta del ragionamento deduttivo e sillogistico e della prova, e *La topica* che si occupa del procedimento critico e induttivo, mirante alla scoperta di principî via via più profondi e più essenziali fino a giungere alle cause prime e assolute del reale.

Il primo libro considera i concetti (o meglio le singole note o predicati) isolatamente e fuori di ogni rapporto, ἄνευ συμπλοκῆς, distinguendoli in dieci gruppi o categorie (sostanza, qualità, quantità, relazione, tempo, luogo, azione transitiva, attiva e passiva, e azione intransitiva, attiva e passiva), proprio come la morfologia considera le parole isolatamente, distinguendole in varie

parti del discorso. Il secondo libro si occupa del giudizio che è appunto l'interpretazione di un concetto (= soggetto) in funzione di un altro (= predicato) e quindi considera già i concetti in relazione fra loro, in un contesto, cioè κατά συμπλοκήν, proprio come la sintassi della proposizione si occupa delle combinazioni più semplici di parole. Aristotele ha compreso tutta l'importanza logica del giudizio, nel quale appunto fa consistere la verità o l'errore dal punto di vista del pensante, giacchè i semplici termini, quando non importano alcuna affermazione o negazione, non sono, per sè, nè veri nè falsi. I libri analitici si occupano del metodo delle scienze speciali che devono provare i loro obbietti deduttivamente, prendendo le mosse da principî (relativamente indiscutibili) offerti loro dalle scienze immediatamente sovraordinate. Non si confonda l'analitica aristotelica coll'analitica kantiana: la prima insegna, diremo così, a scomporre i generi nelle relative specie, dividendone via via le estensioni, non dubitando punto che i vari elementi del processo cogitativo possano avere una diversa origine e quindi un diverso valore; la seconda, invece, risolve criticamente il pensiero in elementi *a priori* e puramente formali e in dati empirici che dai primi assumono valore di conoscenze scientifiche: Aristotele ammette probabilmente un solo principio *a priori* cioè presupposto necessariamente in ogni processo razionale, il principio di contraddizione; mentre le altre verità prime, secondo lui, devono essere ricercate nella realtà data. Infine, la topica che corrisponde, in grosso, alla dialettica kantiana, insegna il metodo di scoprire e di determinare i principî incondizionati i quali ci diano ragione di tutte le nostre conoscenze: tale procedimento è proprio della *filosofia* (prima). In-

fatti, noi *vediamo, nella trattazione* della metafisica, come l'autore, dopo aver determinato il fine e l'obbietto della filosofia prima, proceda poi *epagogicamente* e regressivamente dall'essere complessivo fino alla causa prima del tutto per successive eliminazioni.

§ **13.** — Aristotele non considerava la logica come una scienza a sè; anzi, stando ad alcuni passi della metafisica, pare che i principî e i metodi di ogni scienza debbano essere argomento della scienza stessa: così, per esempio, la trattazione dei principî di ragione, egli dice, spetta propriamente al filosofo che considera l'essere in quanto essere, appunto per il loro valore universale. Quindi egli, seguendo l'indirizzo *ontologico* proprio del tempo, distingue tante scienze quanti sono i generi di enti della realtà data, cioè: scienze teoretiche, pratiche e poietiche. Le prime sono più importanti di tutte, perchè si occupano di ciò che è sempre ad un modo, e sono tre: filosofia (filosofia prima o teologia), fisica e matematica; le seconde si occupano di quei modi di essere che dipendono dalla condotta umana e del governo di sè, della famiglia e dello stato; le ultime si occupano delle attività tecnica ed artistica e dei loro prodotti. Aristotele si occupò di proposito della filosofia e della fisica, ma solo incidentalmente, sopra tutto nei libri fisici e metafisici, degli enti matematici.

Del mondo, cioè degli enti naturali, Aristotele si occupa in molti lavori quali sono la *Fisica*, *Del cielo*, *Storia degli animali*, *Dell'anima*, ecc. La fisica in generale ha per oggetto gli enti creati cioè le essenze o le forme materiate (ἔνυλοι), o in altre parole quelle sostanze in sè inestese e senza grandezza, che animano e danno vita a relativi corpi. Il mondo è veramente un

cosmo, un tutto armonico e quindi finito, di forma sferica, avente alla periferia i corpi celesti, incastonati in sfere concentriche, di cui la maggiore, abbracciante il tutto, è quella delle stelle fisse; la minore è quella della luna: tra queste sono le sfere dei pianeti, tra cui si distingue il sole. Tutti gli astri, colle sfere relative, sono costituiti d'una materia speciale, d'un *prezioso corpo*, come dice Dante, nel quale attuano pienamente la loro natura di sostanze inestese e intelligenti e quindi comunicanti in modo immediato colla sostanza immateriata, cioè con Dio (Met. 1073 a, 23): essi, essendo sollecitati da una sola causa, sempre identica, si muovono tutti di un moto omogeneo, cioè circolare e ininterrotto. Il mondo sublunare, invece, immobile nel suo insieme, è il luogo della materia varia ed eterogenea (fuoco, aria, acqua e terra), che con vicenda eterna assume e perde successivamente sempre diverse forme di vita e per la virtù generativa degli enti sublunari in atto, cioè nel loro pieno sviluppo, e per l'influsso dei cieli da cui piove la vita e la virtù informante. Tutti gli enti di quaggiù sono suscettibili di quattro specie di movimenti: rispetto alla sostanza, si generano e si distruggono; rispetto alla qualità si alterano, passando da un contrario all'altro (per es., dal bianco al nero) o viceversa; rispetto alla quantità, crescono o diminuiscono; e rispetto allo spazio, possono muoversi in due sensi opposti per ciascuna delle tre dimensioni. Ma anche gli esseri di questo basso mondo importano un'essenza formale, un'attività intrinseca e quindi puntuale e inestesa, che, per conseguenza, è in un certo rapporto metempirico colle altre sostanze divine. Le manifestazioni esterne, l'ordine e il movimento degli elementi materiali, costituiscono, di ogni ente, la forma esteriore,

rivelatrice della vera forma interiore organizzante la moltepliċità empiriça, nella stessa guisa che l'ordine universale è la forma «che l'Universo a Dio fa somigliante».

§ 14. — Siccome l'essere obbiettivo determina tutte le funzioni umane, le scienze pratiche e poietiche seguono per importanza quelle teoretiche, di cui esse non sono che le conseguenze logiche. Infatti, il sommo vero è pure il sommo bene (τὸ ἄριστον) e il sommo bello (τὸ κάλλιστον). Le scienze pratiche determinano la condotta umana allo scopo di attuare il massimo bene sociale, cioè quello stesso ordine che è attuato nel cosmo dove un solo motore infonde la vita e dà armonia al tutto. L'individuo non è scopo a sè, ma è portato naturalmente a far parte di una società e a coordinare la propria azione a quella complessiva dell'organismo politico di ċui è membro. Una bene ordinata repubblica importa la cospirazione delle singole attività e il prevalere degli interessi comuni su quelli individuali ed egoistici, e ciò si può ottenere con tre forme perfette di governo: 1° la monarchia presso i popoli barbari in cui uno solo sia in grado di governare saggiamente; 2° l'aristocrazia ove la cosa pubblica è nelle mani dei migliori per virtù e per senno, mentre le grandi masse non sono ancora in grado di provvedere al loro meglio; 3° la *politia* o democrazia sana, presso i popoli civili, in cui è possibile applicare il principio platonico della giustizia distributiva, affidando a ciascun membro una funzione di governo adeguata alle sue capacità. Le virtù dell'uomo si determinano in vista del fine comune che è il benessere sociale e si distinguono in due specie: le virtù etiche o abitudinarie impor-

tano un certo tenore di vita e determinate regole di condotta, come la giustizia, la temperanza, la liberalità, ecc.; le virtù dianoetiche, invece, si acquistano per istruzione come, per esempio, l'arte, la prudenza, l'intelletto, la scienza e la sapienza. Queste, però, specialmente la scienza e la sapienza, hanno ragione di fine, mentre le altre sono soltanto un mezzo necessario al conseguimento della tranquillità sociale, necessaria alla contemplazione delle verità eterne; perciò la suprema virtù, quella che fa l'uomo quasi simile a Dio, è la sapienza filosofica, che ci procura la visione beatificante del sommo vero, cioè di Dio stesso, la cui beatitudine consiste appunto nella contemplazione di sè. Ma Iddio, come ho detto, è anche τὸ κάλλιστον e bella, quindi, è pure la vita tutta quanta, che da lui dipende. Quindi l'arte è μίμησις cioè attività che crea, come la natura stessa, creature viventi; essa è anzitutto vissutezza nella puntualità sostanziale del proprio io, che poi si esprime nei vivi prodotti esteriori, come l'essenza divina si squaderna nella molteplice vita che pulsa negli enti cosmici. Perciò anche per Aristotele, come già per Platone, l'arte è lo splendore del vero ed è tanto più alta e più nobile quanto più essenziali e profondi sono i principî vitali che si fanno vivere a traverso i varî mezzi espressivi (V. le opere aristoteliche: l'*Etica a Nicomaco*, la *Politica* e la *Poetica*).

§ **15.** — La teologia (filosofia prima) ricerca le cause prime della realtà: la materia prima, l'essenza delle essenze, la prima causa motrice e la suprema causa finale. La *materia originaria* degli enti generati non è propriamente conoscibile nè deve essere confusa colle determinazioni spaziali ches ono già limiti e divisioni

del vero, primigenio sostrato di tutti gli enti, non intuibile in alcun modo (Met. 1028 b, 23). La materia geometricamente determinata costituisce già quella che Aristotele chiama *materia intelligibile* e corrisponde probabilmente all'etere, alla quintessenza onde sono formati i corpi luminosi degli astri e delle sfere; per tal ragione, senza dubbio, egli talora considera l'astronomia come una scienza matematica, seguendo, in ciò, l'opinione di Platone. La materia intelligibile, poi, per ulteriori determinazioni specifiche si trasforma in *materia sensibile*, cioè nei quattro elementi empedoclei, i quali sono disposti in serie, di cui gli estremi (fuoco e terra) sono contrarî, giacchè l'uno tende al basso, l'altro verso l'alto: ora i contrarî e i termini intermedî appartengono allo stesso genere (Met. 1055 a, 3). Dalla combinazione unitaria di due o più fra i quattro elementi in varia proporzione, derivano le molteplici materie fisiche, come le ossa, la carne, il legno i metalli e via dicendo. Ma l'essenza di ciascun ente è la *forma* sostanziale, l'interiore attività puntuale, la specifica entelechia organizzatrice della materia; la materia per sè è semplice potenzialità passiva, che può subire e assecondare l'azione di una potenza attiva, ma assolutamente incapace di moto. Ora, se si spiega l'origine della materia prima, considerandola, per esempio, come *il di fuori* dell'essere perfetto, totale, immutabile, che è Dio, cioè come il non essere contermine dell'essere, non si trova, però, in Aristotele un cenno esplicito sulla origine prima delle sostanze puntuali che informano la materia secondo le proprie esigenze interiori. A meno che non si ammetta una creazione perenne, cioè simultanea agli effetti, o, per dirla col Leibniz, una perenne *fulgurazione di punti attivi fuori*, o, in altri termini, *ai limiti della sostanza*

divina, i quali, esplicando la propria natura nella materia limitare, l'avrebbero, così, determinata in varie guise, esprimendo in un dato ordine materiale, cioè nella forma esterna, la propria essenza. Iddio, come pienezza di essere, come totalità assoluta, è affatto immobile, perchè fuori si sè ha il nulla, che appunto niente aggiunge a ciò che è già tutto; ma ogni sostanza singola ha una certa capacità ordinatrice che tende ad attuare entro una cerchia circoscritta cioè nel proprio corpo, quell'armonia che Iddio, motore primo ed immobile, attua nell'universo. Perciò l'Ente supremo, *in sè, unico principio del tutto*, viene, dirò, *intuito* da ciascun ente, come fine specifico, implicante la piena esplicazione della propria specifica natura. Ecco in quale senso si può dire che le cause, efficiente, formale e finale, sono la stessa sostanza intrinseca ad ogni ente naturale. Ma quando venisse a mancare la suprema causa finale e la prima forma cioè Dio

che fa di sè pareglie l'altre cose
(*Par.* XXVI-107)

allora non esisterebbero nemmeno i fini particolari, cesserebbero le attività formali e tutto il mondo fenomenico scomparirebbe nel nulla.

§ **16.** — La scienza dell'anima rientra nella filosofia seconda o fisica, la quale si occupa delle forme materiate; quindi si spiega perchè il nostro autore nel trattato « Περὶ ψυχῆς » non tratti esaurientemente la questione dell'intelletto, che è facoltà dell'anima indipendente dagli organi del corpo, cioè una sostanza non materiata.

a) Nel Libro I, dopo avere accennato all'importanza delle ricerche intorno all'anima e alle difficoltà metodo-

logiche, espone le varie teorie, di cui alcune tennero conto specialmente della facoltà locomotrice e perciò concepirono l'anima come sistema di punti o di particelle moventisi. Altre, invece, considerando soprattutto le funzioni sensitiva e intellettiva e partendo dal principio che il *simile conosce il simile*, fecero consistere l'anima negli stessi elementi costitutivi della realtà. Anche l'opinione platonica, esposta nel *Timeo* (cap. VIII) rientra in questa seconda specie di teorie. Il filosofo ateniese, sulle orme dei pitagorici, con un linguaggio figurato, in cui non sempre è facile stabilire ove termina l'allegoria e comincia il pensiero filosofico, espone, tra l'altro, la creazione dell'anima del mondo da parte del *demiurgo*, che la fece in tutto corrispondente al cosmo; a tale scopo, mescolò le essenze dell'indivisibile o immateriale e del divisibile, ripartendo poi il miscuglio in porzioni corrispondenti a una complessa serie numerica crescente, di cui i singoli termini stanno fra loro secondo proporzioni di varie specie. Quindi il Creatore ripiegò in cerchio tale serie lineare di numeri armonici e a grado a grado la trasformò in una perfetta immagine dell'universo, come chiaramente espone lo stesso Aristotele (*I*, III, 3). Senonchè il Nostro, criticando il maestro, ne prese alla lettera il linguaggio figurato; ma è probabile che ciò facesse non già perchè ignorasse gl'intenti riposti di Platone, ma per dissipare le opinioni errate di coloro che lo avevano letto senza penetrarne lo spirito, intendendolo materialisticamente.

I risultati positivi a cui Aristotele giunge in seguito all'esame critico dei precedenti autori, consistono nelle seguenti conclusioni:

1° L'anima in genere è il principio della vita, esplicantesi non solo nelle funzioni teoretiche e loco-

motrici, ma anche nelle funzioni vegetative (*I*, V, 4 e 7);

2° Il sentire ed il conoscere in genere non importano, come conseguenza, che l'anima, in quanto sente e conosce, sia costituita *realmente* degli stessi elementi del cosmo, secondo il principio che il simile conosce il simile (*I*, V, 2);

3° L'anima, in quanto muove e trasforma il corpo non è punto mossa, ma, come Dio rispetto all'universo, essa è il motore immobile del corpo in cui infonde la vita (*I*, III, 1 e 2; *I*, IV, 5);

4° L'anima se non è inestesa ed assolutamente una non può pensare (*I*, III, 4);

5° L'anima è una, benchè le facoltà, in relazione cogli organi, siano molte (*I*, V, 7 e 8);

6° Ogni anima dà vita ad un corpo determinato, il quale è già predisposto ad accoglierla, e quindi non è ammissibile la metempsicosi (*I*, III, 7);

7° Forse la funzione intellettiva è indipendente dal corpo (*I*, IV, 4; *I*, V, 8).

b) Nel II libro Aristotele definisce anzitutto l'anima come il principio che dà vita ad un corpo organico e da cui dipendono anche le funzioni psicologiche a cui il corpo partecipa come strumento o concausa. Quindi le facoltà che corrispondono agli organi sono del composto vivente, per esempio dell'uomo (*I*, IV, 3), ma non specificamente dell'anima, la quale, quando fosse separata sarebbe intelletto; ma essa, anche unita col corpo, è attività intellettiva, qualora funzioni senza organi. Perciò l'anima quando si ripiega in sè (*III*, IV, 3; vedi anche *Fedone*, § XXVII), e diventa semplice ed una, apprende l'intelligibile che, appunto, è semplice

ed uno (*III*, IV): in quanto investe tutto il corpo, è anima vegetativa, sensitiva e locomotrice; invece, rispetto a ciascun senso, è attività specifica; per esempio, rispetto all'occhio è visione, ma questa è già atto dipendente dalla vivificazione animica di tutto il corpo; sarebbe, per contro, atto primo, cioè la stessa anima dell'occhio, quando questo fosse un animale a sè (*II*, I, 3).

L'autore distingue varie funzioni vitali, dimostrando, coi fatti, come quelle inferiori e biologicamente più necessarie non possono stare da sè, isolatamente, ma che quelle superiori presuppongono le funzioni precedenti; quindi, nelle piante vi è solo l'anima vegetativa; negli animali inferiori si aggiunge il senso tattile, necessario e sufficiente a costituire l'animalità; nei bruti in genere, si hanno, oltre la funzione vegetativa, i varî sensi, un principio di immaginazione e la facoltà motrice; finalmente nell'uomo si trova pure la ragione, la quale soltanto è separabile dal corpo (*II*, II, 4 e 5).

Dopo aver trattato della funzione nutritiva, che importa non solo aumento, ma anche un processo qualitativo di assimilazione, e della facoltà generativa, per cui i viventi tendono a partecipare dell'eterno e del divino, Aristotele viene a considerare la facoltà sensitiva.

Ogni sensazione, *secondo il realismo antico*, importa anzitutto i *sensibili in atto*: sfondi colorati, oggetti sonori in quanto risuonano, sostanze odoranti, liquidi saporosi, e infine, per il tatto, la stessa materia con le sue proprietà fondamentali (caldo e freddo, duro e molle, secco e umido, ecc.); in secondo luogo è necessario un *mezzo in atto*: il trasparente in atto o la luce, l'aria risuonante, una certa proprietà comune all'aria e all'acqua per l'olfatto (giacchè anche i pesci sentono gli odori), e le stesse parti molli del corpo per il gusto

e per il tatto; infine si richiedono gli *organi di senso*, i quali passano all'atto in virtù dei sensibili che agiscono traverso ai mezzi relativi.

I sensibili sono distinti in sensibili per sè e sensibili accidentali: i primi sono avvertiti direttamente dagli specifici organi di senso: i secondi sono appresi all'occasione di sensibili proprî a cui vanno, in qualche modo, associati. I sensibili per sè sono ancora distinti in proprî e comuni; sono proprî quelli che si avvertono per mezzo di un solo senso, quali sono, per esempio, i colori, i suoni, i sapori, gli odori, e corrispondono, in genere, alle *qualità secondarie* del Locke; sono comuni, il moto, la quiete, il numero, la figura e la grandezza che si avvertono con un senso qualsivoglia e che sono appunto *qualità primarie*, a cui, però, il detto filosofo inglese aggiunse anche l'*impenetrabilità* avvertita col tatto. I processi per cui si avvertono i sensibili accidentali (come quando un *color bianco* è riconosciuto come il *figlio di Diare*) corrispondono alle *percezioni*. Senonchè il *realismo ingenuo* degli antichi partiva dal presupposto, che ogni conoscenza sensibile, nel momento stesso in cui veniva *data*, avesse già carattere di *oggettività*, e perciò non si imponeva loro la questione del riferimento all'oggetto; il senso stesso veniva considerato come giudice delle sensazioni, non solo riguardo ai loro toni affettivi, ma anche dal punto di vista teoretico, cioè riguardo alla corrispondenza di esse alla realtà sensibile. Invece i moderni, considerando astrattamente, per influenza del sensismo e del criticismo, i primi dati empirici, cioè le sensazioni, di natura soggettiva, devono di necessità proporsi la questione circa il modo di riferirle alla realtà esterna, e comunemente ritengono l'*oggettivazione* come un momento costitutivo della percezione.

c) Il III libro comincia col dimostrare che non vi sono altri sensi che i cinque considerati, perchè, secondo il *criterio realistico*, con essi si possono avvertire tutti gli aspetti della realtà sensibile, così quelli che si rivelano al contatto del senziente (cioè i tangibili) come quelli che si rivelano a distanza, in quanto la loro azione penetra negli organi che sono appunto costituiti dagli elementi stessi che servono di mezzo sensibile; infatti l'occhio contiene acqua (che è trasparente) e l'orecchio contiene aria...

Ogni senso è giudice nel proprio campo ove sente i contrarî (il visibile e il non visibile, l'udibile e il non udibile, ecc.) e quando è in atto avverte anche se stesso (*III*, II, 1). Ma quando si tratta di sensibili appartenenti a campi diversi, allora si richiede un giudice gerarchicamente più elevato, per sentirne il rapporto: tale giudice è appunto il *senso comune* (*III*, II, 4).

Ma i sensi non devono essere confusi con l'intelletto e con le funzioni relative, come ha fatto Empedocle (*III*, III, 1) poichè questa facoltà ha per oggetto il *vero* inteso *realisticamente* come la natura più profonda e immutabile delle cose, mentre la realtà mutevole che pur si rivela adeguatamente ai sensi, considerata sotto la stessa visuale, costituisce il falso.

Vi è, però, una facoltà che deriva dal senso, ma che ha già una certa relazione con la funzione intellettiva, voglio dire l'*immaginazione*: questa consiste semplicemente nell'avere immagini, in tutto simili a sensazioni precedenti, le quali persistono o ritornano automaticamente anche nell'assenza degli stimoli sensitivi. Essa è pensata *realisticamente* quale effetto postumo dell'azione dei sensibili sugli organi sensitivi e quindi solo come *immaginazione passiva* (Vedi: Considerazioni e

note al *libro III*, B) e non ha nulla di comune con la *fantasia* dei moderni idealisti, la quale è una facoltà che crea *ex nihilo*. L'immaginazione, secondo Aristotele, è indifferente, sotto il riguardo gnoseologico, cioè quanto al rapporto delle immagini con la realtà, perchè essa *non è una facoltà od abito di quelli per i quali giudichiamo ed affermiamo il vero od il falso*, e che sono il *senso*, l'*opinione*, la *scienza*, e l'*intelletto* (*III*, III, 4). Talora si accenna anche ad un'immaginazione razionale (λογιστικὴ vedi *III*, X, 5) la quale, in collaborazione col pensiero, produce le opinioni pratiche intorno a ciò che può essere oggetto dell'attività umana, oppure prepara i materiali per l'intelletto, poichè *quando siamo in grado di esporre gli accidenti* (*della realtà*), *o tutti, o la maggior parte quali si presentano all'immaginazione, allora siamo pure capaci di ragionare assai bene della sostanza* (*I*, I, 5). In questo caso si ha un'attività simile all'*immaginazione trascendentale* che è come l'anello di congiunzione tra le forme pure dell'intelletto e il senso; senonchè Aristotele che, in quanto *realista*, considera il processo conoscitivo di natura centripeta, ritiene la detta attività come precedente l'intellezione propriamente detta, mentre per il filosofo di Conisberga, essa elabora le intuizioni pure, creando degli schemi entro i quali si accolgono, poi, i dati empirici. Il nostro autore non accenna punto ai rapporti che intercedono tra l'immaginazione ed altre due potenze molto affini ad essa, cioè la memoria e la reminiscenza, delle quali scrisse un trattatello a parte; in questo egli considera la memoria, appartenente anche ai bruti, come reviviscenza di immagini precedentemente sentite, accompagnata da riferimento al tempo passato in cui si ricevettero le sensazioni relative; considera invece la reminiscenza come

il potere di richiamare immagini e pensieri precedentemente appresi, in forza dei rapporti associativi, a servizio dell'attività intellettiva.

d) I capitoli IV-VIII del libro *III* si occupano dell'intelletto, concepito analogamente a ciascun senso. La sua ragione d'essere è fatta dipendere, *realisticamente*, dall'esistenza degli intelligibili, cioè delle essenze immateriali, che non devono essere confuse coi sensibili (*III*, IV, 3).

L'intellezione, quindi, importa, come la sensazione, tre cose: l'intelligibile, una certa luce, corrispondente al mezzo sensibile, e l'intelletto. Gli intelligibili hanno, come carattere essenziale, l'unità; gli enti matematici, che importano il continuo spaziale e l'unità aritmetica che è un concetto limite, sono intelligibili imperfetti; gli intelligibili veri, sono affatto diversi dalle immagini, benchè non si pensino senza immagini, se materiati (*III*, VIII, 2). Veri intelligibili sono, pertanto, le sostanze, che esistono solo individuate e quindi sono di natura particolarissima. Gli accidenti, invece, sono universali come le idee platoniche, e perciò non costituiscono le vere essenze, che sono oggetto di indagine scientifica.

Perciò il primo momento della ricerca che raccoglie e ordina i materiali in modo da costituire una *sinossi intuitiva*, cioè una veduta generale della realtà che si deve studiare, non ha alcun valore per la scienza, in quanto resta pur sempre alla superficie empirica delle cose. Quindi nel primo capitolo della *Fisica* Aristotele dice esser necessario *che si proceda dagli universali alle (essenze) singolari, poichè il tutto per sè (cioè l'universale) è più noto rispetto al senso.* Ho voluto chiarire bene

BIBLIOTECA della FACOLTÀ di LE... TORINO

questo punto, per mettere in guardia i lettori contro il platonismo scolastico che ha frainteso le essenze aristoteliche. Ora, agli intelligibili corrisponde l'*intelletto paziente*, che in un primo tempo è soltanto potenziale, come sono i sensi prima che abbiano avvertito i sensibili relativi. Esso è il luogo possibile di tutte le idee, cioè degli intelligibili, ed è simile alla tavoletta in cui nulla è scritto (*III*, IV, 4); il che vuol dire che la mente umana può apprendere ogni cosa. E siccome la mente attua in sè, via via, le idee, così essa stessa è un'intelligibile, poichè infatti riguardo agli [intelletti] *privi di materia*, [come Dio] *ciò che pensa si identifica col pensato.* (*III*, IV, 4).

La luce, poi, che fa passare la mente dalla potenza all'atto è l'*intelletto agente*, cioè semplicemente l'*intelletto*, in quanto ininterrottamente intuisce, vale a dire conosce, per adesione immediata, la forma pura, poichè questa non è velata da alcun involucro materiale; perciò anche il *sapere attuale* [di tale intelletto] *si identifica con l'oggetto* [conosciuto] (*III*, V, 2), come la sensazione in atto corrisponde al sensibile (*III*, II, 2). Perciò tale intelletto è *separato* [dal corpo], *impassibile, non misto ed attivo per essenza.* Naturalmente, quando l'anima non sia più unita ad un organismo non penserà più per mezzo di immagini sensibili e sarà tutta quanta come l'intelletto agente che, infatti, *è solo quello che è, e come tale non muore e dura eterno* (*III*, V, 2).

Il pensiero, cioè l'attività intellettiva che determina i rapporti fra le cose, giudicando e ragionando, non solo è la suprema funzione sintetica, sovraordinata gerarchicamente al senso comune e ai sensi specifici, (*III*, VII, 2 e 3) e destinata a elaborare i dati materiali, sensibili e immaginativi, per ricavarne tutt'al più, con processo

astrattivo, gli intelligibili matematici che sono pseudo-concetti di natura materiale, in quanto corrispondono, in sostanza, ai sensibili comuni, ma esso, illuminato dall'intelletto agente, *inferisce* anche le essenze metempiriche (*III*, VII, 1) che non possono venire ricavate per astrazione (cioè per *estrazione*) dalla materia empirica, ma derivano da una specie di moltiplicazione, con riferimento mentale, dirò *ipostatico*, ai dati sensibili, dell'unica essenza direttamente e ininterrottamente intuita dall'intelletto.

Quindi l'anima umana, in quanto conosce le cose, derivandone le essenze da una prima essenza e riproducendone adeguatamente gli accidenti nei propri organi di senso, rifà in se stessa l'universo, dalla materia in fuori, poichè ne apprende tutti i modi di essere sensibili e intelligibili (*III*, VIII, 1).

e) I capitoli IX-XI del libro *III* si occupano dell'attività pratica o meglio locomotrice. Si potrebbe quasi credere che questa parte si colleghi col capitolo VII, che, secondo gli interpreti ed i commentatori, tratta della funzione valutativa e dei toni effettivi (piacere e dolore). Invece, secondo la mia veduta, tale capitolo indaga sempre circa l'attività teoretica dell'intelletto, alla quale appartiene anche quella valutatrice, in cui la mente raggiunge il massimo grado di generalità, in quanto i toni sentimentali sono indipendenti affatto dal contenuto qualitativo delle rappresentazioni.

Così interpretato l'intento del capitolo VII (vedi, infatti, il titolo da me proposto), non sarà più strano, come trovano gl'interpreti, che esso tratti delle nozioni matematiche, giacchè il nostro autore intende dimo-

strare che ogni forma di conoscenza è una riproduzione di realtà; e così, anche quando nel § 1 parla incidentalmente del piacere e del dolore che provocano un movimento reale, cioè una ricerca e una fuga, ciò fa solo per ribadire un concetto precedente, vale a dire che le sensazioni non importano una vera trasformazione (o moto qualitativo) dei sensori, ma solo un passaggio dalla potenza all'atto.

In conclusione, tale capitolo prepara quello successivo in cui si dimostra che gli stati potenziali e attuali dell'anima, in quanto sente e conosce, corrispondono agli stati potenziali e attuali della realtà.

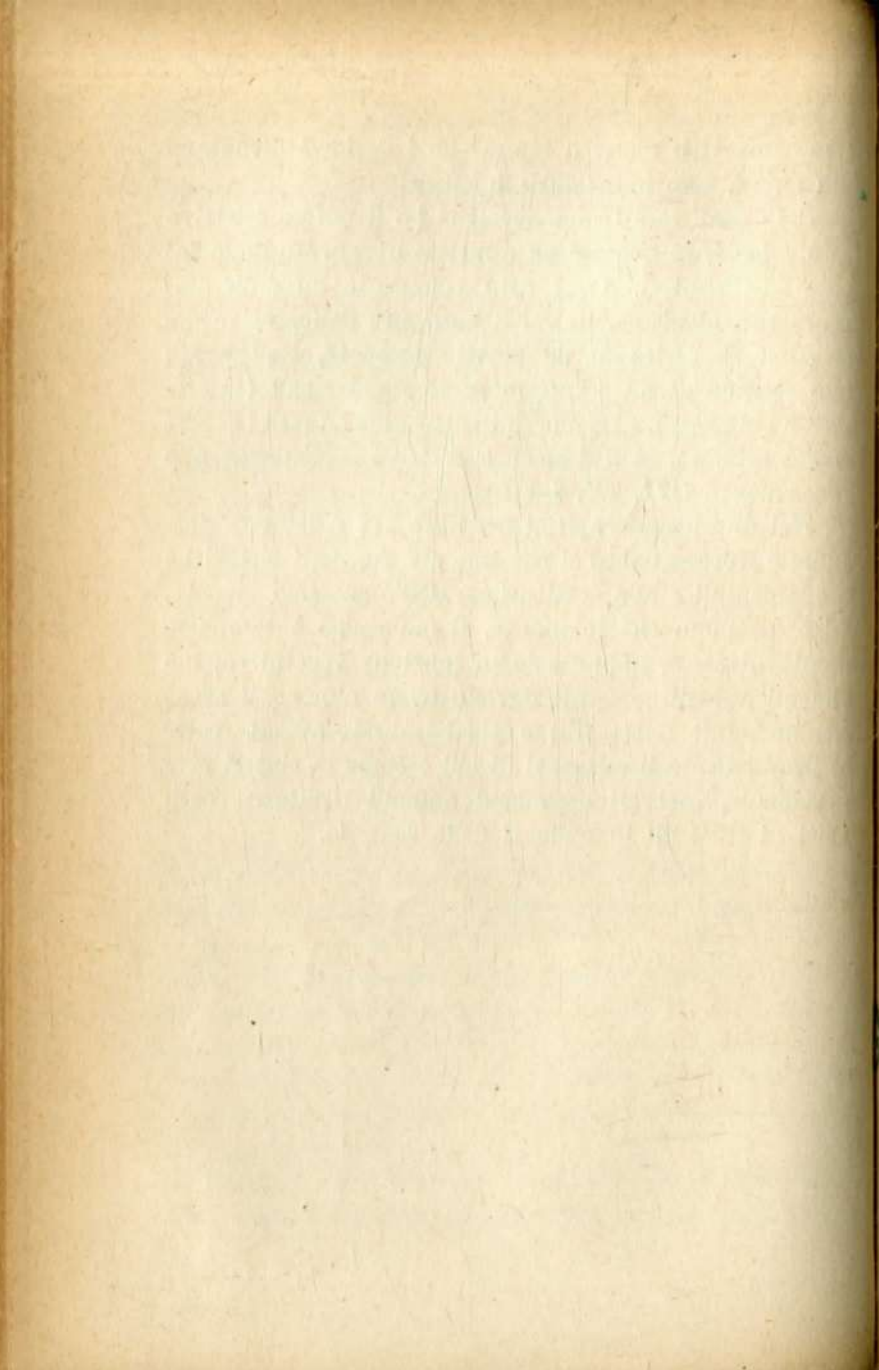
[Senonchè quei cenni circa gli effetti del piacere e del dolore lasciano comprendere l'opinione dell'autore, secondo la quale, appunto, *ignoti nulla cupido*, come se dal sentire dipendessero gli appetiti.

Ora, a proposito della funzione locomotrice, Aristotele esclude che dipenda dall'anima vegetativa o da quella sensitiva o dall'intelletto o dall'appetito per se stesso. Essa sembra dovuta simultaneamente all'intelletto pratico, che comprende anche l'immaginazione e l'opinione, e all'appetito. Ma poichè l'oggetto del pensiero pratico è lo stesso oggetto dell'appetito, così il vero motore, coerentemente al *realismo ingenuo* degli antichi, è l'obbietto appetibile, cioè il bene pratico, reale od apparente. L'appetito, cioè la facoltà appetitiva in atto, la quale è lo stesso sensorio (*III*, VII, 1), è il termine intermedio fra il movente (o appetibile), e il mosso che è l'organismo vivo; esso influisce sul motore strumentale, specie di fluido (= πνεῦμα σύμφυτον) che si trova nelle articolazioni.

Negli animali inferiori si hanno moti incerti, come sono vaghi i desiderî e le immagini; più precisi si fanno

i movimenti a mano a mano che i desideri diventano più chiari, e le immagini più nitide.

Solo negli esseri ragionevoli si ha il potere selettivo e la *volontà*, la quale è un appetito approvato dalla facoltà deliberativa. Ogni atto volontario integrale importa un sillogismo, in cui il momento deliberativo costituisce la scelta di un partito presente, considerato alla stregua di un principio pratico universale (= premessa maggiore), e riconosciuto conforme ad esso (= premessa minore), ed il momento decisivo corrisponde alla conseguenza (*III*, IX, 1 e 2).

Nei due ultimi capitoli del libro III Aristotele riassume e ripete quanto si riferisce alle funzioni biologiche fondamentali e alla costituzione dell'organismo vivente. Dice insomma che le piante, il cui corpo è semplicemente di terra, hanno solo la funzione vegetativa, ma che gli animali generati devono avere almeno il senso fondamentale del tatto; e poichè questo avverte tutte le proprietà degli elementi di cui è come la sintesi proporzionale, così gli organismi animali risultano costituiti di tutti gli ingredienti della materia.

LIBRO I.

QUESTIONI RIGUARDANTI LA PSICOLOGIA E TEORIE INTORNO ALL'ANIMA

CAP. I. — Importanza e difficoltà della psicologia.

1. — Dignità e importanza della psicologia. Sono da considerarsi prima l'essenza e poi gli accidenti dell'anima. 402 a, 1.

Se noveriamo tra le cose belle e degne di stima le varie forme di sapere, ma una più di un'altra apprezziamo sia per la *maggior* profondità sia per la natura più nobile e più mirabile del suo obbietto, per tutti e due questi motivi potremmo assegnare uno dei primi posti alla ricerca intorno all'anima. Inoltre, poi, sembra che la conoscenza di questa contribuisca moltissimo a farci penetrare nella vera essenza di tutti quanti gli esseri, specialmente di quelli naturali: l'*anima*, infatti, è come il principio degli animali. Ora noi cerchiamo di metterne in luce e di comprenderne *anzitutto* la natura e l'essenza, e quindi le sue varie manifestazioni accidentali, di cui alcune sono proprie di essa ed altre, per suo mezzo, caratterizzano gli animali.

2. — Difficoltà nella scelta del metodo. 402 a, 10.

Senonchè sotto ogni riguardo è impresa assai ardua formarsi un'opinione certa intorno all'anima. Infatti se è comune a molti altri obbietti la ricerca intorno all'intima essenza, parrebbe senz'altro che vi sia un solo metodo circa tutte quelle cose di cui vogliamo comprendere la sostanza, come pure *vi è un solo* metodo di deduzione delle *relative* proprietà accidentali, e in tal caso converrebbe determinare tale metodo. Ma se non vi è un solo metodo comune circa la natura essenziale, diventa ancor più difficile l'impresa; cioè converrà, riguardo a ciascun soggetto, apprendere *anzitutto* il metodo *relativo*. E quando pure si conosca con evidenza il metodo, o il dimostrativo, o il divisivo (1) o qualche altro, esso implica ancora molte difficoltà e molti errori circa gli elementi da cui conviene iniziare la ricerca: chè diversi sono i principî elementari delle diverse cose, per esempio dei numeri e dei piani, *di cui gli elementi sono rispettivamente le unità ed i punti.*

3. — Questioni circa la natura dell'anima e se sia omogenea o no. 402 a, 23.

Ma forse è anzitutto necessario determinare in quale genere di enti rientri *l'anima* e che cosa propriamente sia, se per esempio sia sostanza individuale o qualità o quantità o qualche altra fra le *dieci* categorie *che sono state* distinte, e quindi *conviene ancora distinguere* se è uno degli esseri in potenza o non piuttosto una certa attività: chè la differenza non è piccola.

Si deve anche considerare se *l'anima* è divisibile o indivisibile e, *inoltre,* se è o non è omogenea *nei varî individui*; se poi non è di egual natura, *resta da vedere*

---

(1) Epagogico? — V. *Introd.*, § 12.

se *le anime individuali* differiscano di specie o di genere. Perchè ora quei che discutono e ricercano intorno all'anima pare che considerino solo quella dell'uomo. Invero non ci dobbiamo punto lasciar sfuggire se una sola sia l'essenza dell'anima, e così anche quella dell'animale, o se sia diversa per ciascuno dei *principî animici*, quali sarebbero quelli del cavallo, del cane, dell'uomo e della divinità; ma *in tal caso* l'animalità in genere o non esiste punto o è posteriore, *cioè formata dalla mente colla giustapposizione di elementi individuali*. Lo stesso dicasi degli altri principî comuni.

4. — Se l'anima è una, con varie facoltà, che cosa si considera prima? l'anima tutta, o le facoltà, o le funzioni di queste, o gli oggetti delle funzioni? 402 b, 9.

Inoltre: qualora non esistano molte specie di anima, ma *diverse* parti di essa — devesi ricercare prima l'unico principio *delle varie parti o facoltà*, o cominciare dalle *differenze specifiche* di ciascuna di queste? Chè difficile è determinare in che cosa l'una si distingua dall'altra e ancora se l'indagine debba cominciare dalle facoltà quali l'intelletto e il senso, o dalle funzioni relative, quali l'intendere ed il sentire; lo stesso dicasi delle altre parti dell'anima.

Ma quando *fosse necessario studiare* prima le funzioni, sarebbe nuovamente dubbio se non convenisse far precedere l'indagine degli obbietti, per esempio degli intelligibili e dei sensibili, a quella delle funzioni stesse, *e nel nostro caso*, dell'intendere e del sentire.

5. — La scienza oltre che dall'essenza agli accidenti può anche procedere da questi a quella. 402 b, 16.

Sembra, poi, non solo che il conoscere l'essenza del reale sia utile alla nozione degli accidenti *relativi* alle sostanze, come, *del resto*, in matematica, i concetti di

retto e di curvo, di linea e di piano, servono per comprendere a quanti retti siano eguali gli angoli di un triangolo, ma d'altra parte *sembra pure* che anche la nozione degli accidenti giovi assai a farci conoscere l'essenza. Infatti, quando siamo in grado di esporre gli accidenti *della realtà*, o tutti o la maggior parte, quali si presentano all'immaginazione, allora siamo pure capaci di ragionare assai bene circa la sostanza. Invero, principio di ogni dimostrazione è *la nozione de* l'essenza e manifestamente hanno *solo* valore verbale e sono vane tutte quelle definizioni *di essenze* che non ci permettono, non dico di dedurre gli accidenti, ma nemmeno di congetturare facilmente intorno ad essi.

6. — Se le funzioni dell'anima siano o non siano indipendenti dal corpo. 403 a, 3.

Ed anche rispetto ai processi dell'anima, appartengono tutti anche al corpo animato ovvero ve ne ha pure qualcuno peculiare ad essa? Questo è necessario di comprendere, ma non è facile. Sembra invero che della maggior parte degli stati *affettivi* e degli atti *animici* nessuno avvenga senza il *concorso del* corpo, come adirarsi, essere coraggioso, desiderare e in genere sentire. Peculiare, invece, *dell'anima* sembra il pensare: ma se anche questo fosse una specie di immaginazione o non *potesse esplicarsi* senza immaginazione, allora nemmeno esso potrebbe sussistere senza il corpo. E invero se alcuno degli stati o atti dell'anima appartiene esclusivamente ad essa, allora le sarebbe possibile avere un'esistenza separata; se, invece, nulla le è proprio, nemmeno si può separare, ma sarà di essa come del RETTO, in quanto retto, cui convengono molte proprietà, per esempio, di toccare tangenzialmente una sfera di

bronzo, non però come retto astratto, *sibbene quale oggetto materiale retto*: infatti *il retto* è inseparabile, se *nella realtà* è sempre con un corpo. Orbene pare che tutti gli stati *affettivi*, quali, per esempio, l'ira, la mansuetudine, il timore, la pietà, la baldanza e inoltre la gioia, l'amore e l'odio, avvengano col concorso del corpo; e infatti li accompagna sempre qualche processo fisiologico. Ne è segno il fatto che, mentre talora nello svolgersi di passioni intense e ben avvertite, nessuna provoca *nell'uomo* eccitamento o timore, talaltra, invece, si è *vivamente* stimolati da passioni poco intense ed oscure, quando il corpo sia già eccitato *per sè* come nei momenti di irritazione. La cosa, poi, appare ancora più manifesta *da ciò che* pur mentre nulla di terribile accade, tuttavia hanno luogo quelle emozioni che sono proprie di chi teme.

7. — Il fisico e il dialettico si occupano dell'anima. 403 a, 24.

Ciò vuol dire che gli stati affettivi sono evidentemente di natura materiata. Per conseguenza le definizioni *relative* sono *duplici* come, per esempio, *quando si dice che* l'adirarsi è *dal lato fisico* un movimento di un corpo determinato o di parte *di esso*, ovvero *dal lato animico*, *è effetto* di una facoltà *mossa* da un obbietto in vista di un fine dato. Quindi appartiene anche al fisico l'indagine circa l'anima o tutta o *almeno* in quanto ha relazione col corpo. Ma in modo differente il fisico ed il dialettico determineranno la natura di ciascuna passione, per esempio, dell'ira: questi *dirà* che è il desiderio di rendere male per male, quegli, invece, *dirà* che è un ribollimento di sangue e di calore intorno al cuore. Insomma l'uno determina la materia, l'altro la forma e l'essenza razionale. Tali, infatti, sono gli elementi che

entrano nella definizione integrale del fatto, ma è necessario che siano in una materia determinata perchè sussistano; così, per esempio, *vi è* una definizione tale della casa *che la fa consistere* in un riparo che difende dal danno dei venti, delle pioggie e dei calori; un'altra *definizione*, invece, ne considera solo le pietre, i mattoni e il legname; e una terza fa *consistere la casa* in un'idea *realizzata* in questi *materiali* in vista degli scopi detti. Quale di queste ci dà la natura *della casa?* Forse quella che riguarda *solo* la materia, ignorandone l'idea informatrice, o quella che tiene conto unicamente di questa idea? O piuttosto *la definizione che esprime la natura integrale della casa, risulta* da entrambe le altre.

8. — Il fisico, però, si occupa delle forme materiate e non della materia pura. 403 b, 9.

Ora di quelli, *dialettico e fisico*, chi *si occupa dei* due aspetti *della cosa?* O non vi è alcuno *che tratta* delle passioni della materia che non sono separabili, nemmeno in quanto, *per astrazione, si considerano* separate? Ma *appunto* il fisico *studia* tutti quanti i processi e gli attributi *proprî* di corpi determinati e di materie determinate. Quanto agli *accidenti* che non sono di tal fatta, altri *li fa oggetto del proprio studio*: di alcuni, se capita, si occupa il tecnico, ad esempio, il costruttore o il medico; di altri, poi, non separabili, a vero dire, ma in quanto non *sono* proprietà di corpi singoli, *sibbene comuni*, e *in quanto si separano colla mente* per astrazione, si occupa il matematico; *ma degli enti* in quanto *realmente* separati, *cioè indipendenti da circostanze materiali*, si occupa il filosofo. Senonchè dobbiamo ritornare al *nostro* argomento. Dicevamo, adunque, che le affe-

zioni dell'anima non sono in certa guisa separabili dalla materia fisica degli animali, nella quale evidentemente si trovano tali *processi*, *come* l'ira e il timore, ma non come *vi si trovano* la linea e la superficie, *enti matematici*.

Cap. II. — Varie opinioni circa l'anima come principio motore e come principio conoscitivo.

1. — Conviene conoscere quello che è stato pensato prima intorno all'anima. 403 b, 20.

È necessario che noi, i quali facciamo ricerche intorno all'anima, trovandoci *via via* nell'imbarazzo circa questioni per *risolvere* le quali conviene disporre di molti sussidi se si vuol progredire, *è necessario, dico*, che apprendiamo anche le opinioni di quanti ci hanno preceduti ed intorno ad essa hanno asserito qualche cosa, allo scopo di far nostre le asserzioni ragionevoli e di stare bene in guardia contro quelle errate. Ora il principio dell'indagine *intorno all'anima* consiste nello stabilire anzitutto quali caratteri sembrano convenire specialmente ad essa secondo natura.

2. — L'anima è un complesso di atomi, secondo Democrito e Leucippo. 403 b, 25.

In verità, pare che ciò che è animato si distingua dall'inanimato soprattutto per le due facoltà del moto e del sentire. Ed anche dai precedenti *ricercatori* ci furono tramandati quasi *soltanto* tali due caratteri dell'anima. Infatti dicono alcuni che l'anima è specialmente, anzi in primo luogo, il *principio* motore: senonchè, opinando che non può muovere altro, ciò che non è mosso esso stesso, supposero che l'anima fosse alcunchè in movi-

mento. Quindi Democrito disse che essa è un certo fuoco e calore; chè, essendovi infinite forme e *particelle* indivisibili, egli chiama fuoco e anima, quelle sferiche simili ai corpuscoli *che costituiscono il pulviscolo atmosferico* e si vedono nei raggi *solari* che penetrano dalle finestre: chiama elementi primi della natura universa, l'insieme di tutti i germi che si trovano in quelle forme. Della stessa opinione è Leucippo: l'anima *risulta costituita* dagli atomi sferici, come quelli che, essendo cotanto piccoli, facilissimamente possono insinuarsi per ogni dove, e muovere gli altri *corpuscoli* in quanto essi stessi sono mossi; così *Democrito e Leucippo* hanno concepito l'anima come il principio motore degli esseri animati.

3. — Gli atomisti fanno consistere la vita nell'inspirazione. 404 a, 9.

Perciò hanno fatto consistere la vita nella *inspirazione*; infatti, *essi pensano*, comprimendo l'ambiente circostante i corpi *animati* e cacciandone fuori quei corpuscoli che infondono il moto nei viventi per il semplice fatto che essi stessi non hanno mai requie, ecco venire un aiuto dal di fuori col sopraggiungere e col penetrare *nei corpi stessi* nuovi atomi simili ai primi, *appunto* nell'inspirazione; e infatti questi corpuscoli e quelli che già si trovano negli esseri animati, ne impediscono la dissoluzione, resistendo all'ambiente che stringe e comprime tutt'attorno: così *gli animali* vivono finchè possono fare ciò. Sembra che anche quello che dicono i pitagorici debba essere inteso così: invero alcuni di essi dissero che l'anima consiste nel polviscolo atmosferico, altri poi in ciò che lo muove. Tale polviscolo è stato preso in considerazione perchè evidentemente si muove di continuo anche se non spira affatto il vento.

4. — Teoria di Anassagora e di Democrito circa l'anima e la conoscenza. 404 a, 20.

Alla stessa conclusione giungono quanti affermano che l'anima muove se stessa: infatti sembra che tutti costoro ritengano che il movimento è il carattere precipuo dell'anima, e che le altre cose tutte sono mosse per virtù sua, mentre essa si muove per iniziativa propria, giacchè non vedono alcun motore che non sia anche mosso. Analogamente anche Anassagora e quanti sostengono che l'intelletto muove il tutto, fanno l'anima motrice *dei corpi*, ma non in modo così assoluto come Democrito. Questi, poi, identifica senz'altro anima e intelletto; infatti fa coincidere il vero con quello che appare ai sensi; e quindi bene avrebbe fatto Omero *rappresentando* Ettore che giace, come dotato di altra sapienza (*perchè nell'Ade è un altro ambiente sensibile*). Evidentemente *Democrito* non considera l'intelletto come una facoltà che abbia per obbietto specifico il vero, ma confonde l'intelletto coll'anima. Anassagora è meno esplicito circa questi *due termini*; molte volte considera l'intelletto come causa di ciò che è bello e di ciò che è retto, ma altrove lo identifica coll'anima; di fatti afferma che esso si trova negli animali grandi e piccoli, degni di onore e disprezzabili. Ma non sembra che l'intelletto, da cui si fa dipendere il senno pratico, si ritrovi, allo stesso modo, in tutti gli esseri animati, se ciò non si può nemmeno asserire di tutti quanti gli uomini.

5. — Teorie della conoscenza, fondate sul principio: « Il simile conosce il simile ». 404 b, 7.

Quanti, invero, considerarono l'essere animato riguardo ai movimenti, concepirono l'anima come principio essenzialmente motore; quelli, invece, che consi-

derarono specialmente il conoscere e il sentire, i quali hanno per obbietto gli enti reali, la fecero consistere nei principî *stessi delle cose*, sia che ne ammettessero parecchi, sia che ne ammettessero uno solo; così Empedocle *pensò che essa risultasse* da tutti quanti gli elementi, ma che anche ciascuno di questi costituisse un principio animico, dicendo, infatti, che noi « sentiamo la terra per mezzo della terra, l'acqua per mezzo dell'acqua, il divino aere per mezzo dell'aere, il fuoco rovinoso per mezzo del fuoco, la concordia per mezzo della concordia e infine per mezzo della discordia la discordia trista ».

6. — Teoria di Platone, pure fondata sul detto principio. 404 b, 16.

Così anche Platone, nel Timeo, fa risultare l'anima dagli elementi: infatti, *egli pensa*, si conosce il simile col simile e le cose sono costituite dei principî *elementari*. Così pure venne concluso nei discorsi filosofici di Platone, che, cioè, l'animale in sè importa e l'unità dell'idea stessa e i principî *della molteplicità materiale, cioè* della lunghezza, della larghezza e della profondità, e che gli altri animali *sono costituiti* in modo analogo. Inoltre, poi, anche altrimenti *egli ragiona, dicendo* che: l'intelletto è l'uno, *cioè apprensione immediata dell'idea*: la scienza è il due, *essenza della linea*, poichè *consiste* in processi lineari, *ciascuno dalle premesse a la conseguenza vera che è* una sola: l'opinione, il numero del piano, *cioè il tre, perchè importa un principio e una conseguenza incerta, con possibilità del contrario;* la sensazione è il numero del solido, *cioè il quattro, in quanto è la più materiale delle conoscenze ed è vincolata allo spazio e al tempo*: ora i numeri venivano fatti corrispondere alle idee e ai principî, ma in realtà erano ricavati dagli elementi *materiali*. Ora le varie realtà

sono *apprese e* giudicate rispettivamente dall'intelletto, dalla facoltà scientifica, dall'opinione e dal senso; ma i numeri *che corrispondono a tali facoltà* sono *pure* le forme essenziali delle cose.

7. — Locomozione e pensiero secondo Democrito e Anassagora. 404 b, 27.

Pertanto, siccome pareva che l'anima fosse un principio motore e conoscitivo ad un tempo, così alcuni fusero in una sola essenza i due caratteri, sostenendo che essa è un numero che muove se stesso. Vi è, però, contrasto di opinioni circa la qualità e il numero di principî, specialmente fra coloro che li suppongono di natura materiale e quelli che li reputano incorporei, e poi *ancora* fra tutti questi e coloro che, mescolando, ammisero principî dell'una e dell'altra specie.

Vi è pure contrasto quanto al numero degli elementi: alcuni *ne ammettono* uno solo, altri, invece, parecchi. Ora, tenendo conto *del numero e della varia importanza* di questi *nella realtà, i detti autori* spiegano pure analogamente l'anima; infatti essi, non a torto, considerarono la facoltà motrice come la natura propria dei primi *elementi*. Onde parve ad alcuni che l'anima fosse fuoco, poichè questo *è costituito* di particelle sottilissime ed è il più incorporeo fra gli elementi, ed inoltre si muove ed è il primo motore di tutte le altre cose. Democrito poi, anche con una certa eleganza, scrisse, dimostrando il perchè di questi due caratteri *della sottigliezza e della mobilità*; infatti, *egli pensa*, l'anima è la stessa cosa che l'intelletto, e d'altra parte il fuoco *è costituito* di corpuscoli primi ed indivisibili ed è capace di muovere per la piccolezza delle parti e per la *loro* forma, poichè egli dice mobilissima la figura sferica; ora di tale fatta sono appunto l'intelletto ed il fuoco.

Anassagora, come già si è detto, sembra distinguere l'anima e l'intelletto, ma tratta poi di questi due *termini* come se *fossero* di una sola natura, eccetto che pone il secondo quale principio supremo di tutte quante le cose: infatti, egli dice, esso solo fra gli enti è semplice, non mescolato e puro. Con tale principio spiega le due facoltà, della conoscenza e del movimento, dicendo che l'intelletto muove ogni cosa.

8. — Talete, Diogene d'Apollonia, Eraclito e Alcmeone riguardano specialmente al potere motore. 405 a, 19.

Sembra che anche Talete, *almeno* per quanto ci è stato tramandato, concepisse l'anima come un principio motore, se pure disse che il minerale, *cioè la calamita*, ha l'anima perchè muove il ferro. Diogene *d'Apollonia*, invece, come alcuni altri, *suppone che l'anima sia* aria, ritenendo *questa* la più sottile di tutte le cose e principio *costitutivo* di esse: e perciò l'anima conosce e muove: conosce, in quanto è il primo elemento onde derivano tutti gli altri esseri; muove *tutto* in quanto è la cosa più sottile. Anche Eraclito dice che il principio *delle cose* corrisponde all'anima, se pure *egli intende* quel fluido vaporoso di cui risultano formati tutti gli altri enti; esso è anche la cosa più sottile e scorre sempre: ora ciò che si muove si conosce *appunto* con ciò che si muove. Egli e molti altri credevano che la realtà fosse in *continuo* movimento. L'opinione di Alcmeone intorno all'anima sembra affine a questa: *egli* la dice immortale perchè rassomiglia alle cose immortali; tale proprietà le appartiene in quanto è sempre in moto; e infatti anche tutte le cose divine *come* la luna, il sole, gli astri e tutto quanto il cielo si muovono sempre e ininterrottamente.

9. — Naturalisti e sofisti che concepirono l'anima come alcunchè di liquido. 405 b, 1.

Anche nell'acqua *che è uno* degli *elementi* più pesanti, alcuni, come Ippone, fecero consistere *l'anima*; ora pare che *costoro* siano stati indotti a tale opinione dalla natura del seme che in tutti *i viventi* è umido. Anzi *Ippone* confuta anche coloro che fanno consistere l'anima nel sangue con cui non si deve confondere il seme; questo *propriamente* sarebbe il principio animico. Ma altri *dicono appunto che l'anima è* sangue, come, per esempio, Crizia, ritenendo quale carattere essenzialissimo dell'anima, la funzione del sentire, la quale ha luogo per la virtù intrinseca del sangue. Insomma, tutti gli elementi, eccettuata la terra, ebbero qualche sostenitore *che li elevò, ciascuno, a dignità di principio animico*; ma della terra nessuno fece parola *a tale riguardo*, eccetto chi disse l'anima risultare da tutti gli elementi o confondersi con tutte le cose.

10. — Per il principio: il simile si conosce col simile, nell'anima ci sono tutti gli elementi delle cose. Per Anassagora, invece, l'anima è diversa dalle cose. 405 b, 11.

Tutti, adunque, attribuiscono all'anima, si può dire, tre caratteri, il movimento, la sensazione e l'incorporeità; ciascuno di questi si riconduce ai principî *delle cose*. Perciò coloro che la definiscono come principio del conoscere, la fanno consistere in un elemento o nell'insieme degli elementi, e tutti, eccettuato il solo *Anassagora*, dicono quasi allo stesso modo, che, cioè, il simile si conosce col simile. E poichè l'anima conosce tutto, *così* la fanno risultare da tutti i principî. Ma quanti, invero, ammettono una sola causa e un solo elemento, anche l'anima riducono a *questo* solo, per esempio, al

fuoco o all'aria; quelli, invece, che riconoscono parecchi principî, anche l'anima dicono che consta di molti. Il solo Anassagora dice che la mente è impassibile e che non ha niente di comune colle altre cose. Ma, se è tale, come e per qual ragione può conoscere? Egli non lo dice, nè si può desumere dalle sue considerazioni.

11. — Alcuni fanno consistere l'anima nei contrarî. 405 b, 23.

Ma quelli che ammettono l'opposizione dei principî, anche l'anima dicono costituita dai contrarî; coloro, però, che, *di ogni coppia* di contrarî, *credono che soltanto* un termine *abbia valore di principio*, come, per esempio, il caldo, il freddo, o altra cosa simile, anche l'anima riducono analogamente a uno solo di essi. E in conformità di ciò giustificano pure i varî termini; così quelli che ammettono il caldo *come principio dell'anima, asseriscono* che per questo, anche *vivere* si dice ζῆν, *quasi* ζεῖν = *ribollire*, mentre quelli che ammettono il freddo, ψυχρόν, dicono che *il principio vitale* si chiama appunto psiche, ψυχή, a causa della respirazione e del *conseguente* raffreddamento. Ecco, in sostanza le teorie intorno all'anima, le quali ci sono state tramandate e le giustificazioni relative.

Cap. III. — Si criticano coloro i quali dicono che l'anima muove altro perchè muove se stessa.

1. — L'anima non si muove per sè. 405 b, 31.

Consideriamo anzitutto il movimento: forse non solo è falso che la natura di esso sia tale quale la concepiscono coloro che affermano essere l'anima motrice di se stessa, in quanto può muovere *i corpi*, ma è *ancora*

cosa affatto impossibile che il movimento inerisca all'anima. Invero è già stato dimostrato come non sia necessario che il motore *di altro* venga mosso esso stesso. Ora ogni cosa può muoversi in due modi, o secondo altro o secondo se stessa; secondo altro diciamo *muoversi* quegli enti che si muovono perchè si trovano in ciò che si muove, come i naviganti, che non si muovono certamente in modo simile a quello della nave; questa, infatti, si muove per sè, quelli per essere in ciò che è mosso. La cosa è *pur* chiara riguardo alle parti *del loro organismo*: per esempio il movimento proprio dei piedi è il camminare, ma questo è anche di tutto l'uomo; ma nel caso detto *il moto proprio* non era nei naviganti. Pertanto, avendo distinto due specie di movimento, consideriamo ora se l'anima si muove per sè e partecipa del moto *come di una sua proprietà*. Delle quattro forme di moto, cioè dislocazione, alterazione, consunzione e aumento (1), l'anima parteciperebbe a una, a più o a tutte. E se non si muove accidentalmente, il moto le sarebbe un attributo essenziale; ma allora *avrebbe* anche un luogo, perchè tutti i movimenti detti *avvengono* in un luogo. Ora, se l'essenza dell'anima consiste nel muovere se stessa, il muoversi non le apparterrà per accidente come alla qualità del bianco o alla lunghezza di tre cubiti; infatti si muovono anche queste, ma per accidente, in quanto si muove ciò in cui si trovano, *cioè* il corpo. Perciò nemmeno vi è un luogo di queste, ma dell'anima sì, se pure partecipa, per sua essenza, del movimento. Ancora, poi, se per natura si muove, potrebbe essere mossa anche colla

---

(1) Non accenna al moto sostanziale che è fuori di ogni tempo e luogo. V. *introd.*, § 13.

violenza; e se colla violenza, anche per natura. Lo stesso dicasi della quiete; infatti il luogo al quale si muovesse per natura, è quello in cui per natura troverebbe quiete, e analogamente, il luogo al quale si movesse con violenza, è quello in cui resterebbe in quiete per violenza. Ora non sarebbe facile dire, nemmeno a chi volesse lavorare di fantasia, quali movimenti e quali quieti si possono imporre violentemente all'anima. Si aggiunga che se si muovesse in su, sarebbe *della stessa natura del* fuoco, se in giù, *sarebbe della stessa natura della* terra; chè tali movimenti sono proprî di questi corpi: lo stesso dicasi degli elementi intermedî, *aria e acqua*. Inoltre, poichè evidentemente muove il corpo, sarebbe naturale che gli imprimesse gli stessi movimenti secondo cui essa stessa si muove; quindi, anche invertendo i termini, sarebbe vero l'asserire che l'anima si muove dello stesso movimento di cui è animato il corpo. Ma il corpo si muove localmente: sicchè anche l'anima, secondo il corpo, muterebbe, trasferendosi di luogo, o tutta, o rispetto alle *sue* parti. Ma ciò ammesso, sarebbe anche possibile che essa, una volta uscita dal corpo, vi facesse ritorno; si avrebbe come conseguenza la risurrezione degli animali morti.

2. — L'anima si muove solo secondo il corpo cioè indirettamente, in quanto il corpo è mosso sia da una causa esterna sia dall'anima stessa; nè muove il corpo del proprio moto. 406 b, 5.

Ma l'anima potrebbe anche ricevere il moto *diretto* accidentalmente da altro; infatti l'animale si può urtare con violenza. Ma non conviene che l'ente il quale è principio motore per essenza sia mosso da altro salvo che indirettamente *cioè secondo il corpo, in quanto da altro è mosso il corpo in cui l'anima si trova*, come non

conviene che il bene in sè o per sè sia per altro o in vista di altro. Ora si potrebbe benissimo asserire che l'anima è mossa dai sensibili, se pure si muove, *cioè cambia natura, passando dalla potenza all'atto.* Ma invero, anche se si muove da sè, essa sarebbe mossa, cioè mutata, e così implicando ogni moto un rimuovere *dal proprio essere* ciò che vien mosso, in quanto viene mosso, l'anima dovrebbe, in certa guisa, uscir fuori dalla propria sostanza, se non muove se stessa *solo* accidentalmente, ma è possibile il moto della sua sostanza per se stessa.

Alcuni, poi, dicono anche che l'anima muove il corpo in cui si trova proprio come essa stessa si muove: così *dice*, per esempio, Democrito, che ripete all'incirca le parole del commediografo Filippo (1): dice infatti *costui* che Dedalo aveva scolpito in legno un'Afrodite, la quale si muoveva, perchè *l'artista* vi aveva versato dentro dell'argento vivo. Una cosa simile, infatti, dice pure Democrito, quando asserisce che le particelle sferiche ed indivisibili, movendosi, perchè sono per natura tali da non avere mai requie, trascinano nel loro movimento tutto il corpo. Ora noi chiederemo se queste stesse particelle producano anche il riposo; ma è difficile, anzi impossibile rispondere come. Insomma non in tale modo sembra che l'anima muova il corpo animato, ma sì per mezzo di una certa facoltà elettiva e del pensiero.

3. — Esposizione e critica della veduta platonica nel « Timeo ». 406 b, 26.

Nella stessa guisa anche Timeo afferma, col linguaggio del naturalista, che l'anima muove il corpo; infatti, *egli dice*, essa, *appunto* in quanto è mossa, muove questo, perchè con esso è *come* intrecciata. Infatti *Dio*

(1) Figlio di Aristofane.

avrebbe creato l'anima, formando *prima*, del miscuglio degli elementi del mondo, una serie retta, ripartita secondo i numeri armonici, affinchè avesse innato il senso dell'armonia e nel tutto fossero impressi movimenti consoni *come quelli del mondo; e poi* tale serie lineare *Egli* ripiegò in un cerchio; e dopo avere in questo distinto due cerchi uniti in due punti *diametralmente opposti*, di nuovo l'uno *di essi, quello interno*, divise ancora in sette cerchi, come se i movimenti della psiche corrispondessero a quelli del cielo, *cioè delle stelle fisse e dei sette pianeti*.

Ora, anzitutto non è ragionevole asserire che l'anima è una grandezza; infatti *Timeo* vuole evidentemente che *almeno* l'anima universale sia della stessa natura di ciò che chiamiamo intelletto; poichè, invero, non è possibile che sia simile all'anima sensitiva o a quella appetitiva, giacchè i moti di queste non sono circolari. Ma l'intelletto *è uno e* continuo come l'atto dell'intendere, il quale, a sua volta, è uno e *continuo come* le essenze ideali; queste, poi, costituiscono un tutto seriale, come il numero, ma non come la grandezza *estesa*; perciò nemmeno l'intelletto è continuo in questa stessa guisa, ma o è impartibile o è continuo non come una grandezza *spaziale*.

4. — Ancora critica di Platone - L'intelletto, se è esteso, non può pensare. 407 a, 10.

Inoltre, poi, come può pensare *l'intelletto*, se è una grandezza? Forse con ciascuna parte, qualunque sia, di quelle in cui si può dividere? Ma *tale* parte *sarà* o quantitativa o secondo punti, se pure il punto, *che implica solo posizione*, è una parte, *come vogliono Pitagorici e Platonici*. Se, invero, *le parti sono* secondo punti,

i quali sono infiniti, evidentemente *l'intelletto* non esaurirà *i contatti necessari colla cosa conoscibile, nè potrà mai conoscerla.* Se poi *la divisione* è quantitativa, *poichè essa si può fare in indefiniti modi, l'intelletto* penserà la stessa cosa, molte e indefinite volte. Ma evidentemente, *in questo caso* è pur possibile *conoscere* anche in una volta sola, *considerando l'intelletto di una sola parte.* Se invece basta che tocchi con una qualunque delle parti, *non con ciascuna,* perchè deve muoversi e insomma aver grandezza? Ma se a pensare è necessario che *la mente* tocchi con tutto il cerchio *l'intelligibile,* quale è il contatto delle parti? E ancora: *è necessario che la sintesi dell'obbietto avvenga in un punto*: ma come penserà il divisibile coll'indivisibile, o l'indivisibile col divisibile?

5. — **Continua la critica di Platone - I processi intellettivi non sono circolari, ma rettilinei.** 407 a, 19.

E bisogna pure che l'intelletto sia un tale cerchio, *secondo Timeo*: infatti, il moto dell'intelletto è intellezione, quella del cerchio è circolazione: se, adunque, l'intellezione è circolazione, anche intelletto sarebbe il cerchio di cui tale moto circolare è *appunto* l'atto dell'intendere. Orbene esso penserà sempre: ma che cosa? (Bisogna pure *che pensi sempre,* se perpetuo è il moto circolare). I pensieri di natura pratica hanno un termine (giacchè tutti sono per qualche altra cosa, *cioè per un fine*) e quelli speculativi analogamente son terminati da ragionamenti; ogni ragionamento, invero, è definizione o dimostrazione: la dimostrazione, poi, *parte* da un principio e termina in qualche modo o nel sillogismo *di prova* o nella conclusione: e se *i processi dimostrativi* non hanno termine, non però, si piegano *per tornare* nuovamente al *loro* principio, ma raggiungendo

successivamente i punti medio ed estremo, procedono diritamente, laddove il moto circolare torna di nuovo alla *sua* origine. Le definizioni, poi, sono tutte delimitate.

6. — Continua a dimostrare la non circolarità dei processi intellettivi. Inconcepibilità del moto celeste. 407 a, 31.

Inoltre, se lo stesso moto circolare ha luogo molte volte, sarà necessario pensare molte volte la stessa cosa. S'aggiunga che l'intendere sembra piuttosto simile a una certa quiete, a uno stato contemplativo, che non ad un movimento: lo stesso si dica del sillogismo (... *quando jam est syllogizatum de aliqua re, dice l'Aquinate*). Ma invero nemmeno è cosa che soddisfaccia *l'anima il moto* non spontaneo, ma forzato; chè sarebbe contro *sua* natura il muoversi, se il moto non le è essenziale. *Le è*, poi, anche di peso essere unita al corpo senza che possa esserne sciolta, ciò che anzi è da fuggire, se è meglio per l'intelletto non essere fisicamente vincolato, come si suol ripetere e *come* sembra a molti.

Ma nemmeno è comprensibile la causa che determina il movimento circolare del cielo; nè infatti l'essenza dell'anima è causa del moto circolare (1), ma *esso* si muove così solo per accidente, nè il corpo lo determina, *chè* anzi *è* piuttosto l'anima *che muove* il corpo. Ma per vero neppure si dimostra che *ciò costituisce* il meglio: eppure sarebbe bisognato appunto che Dio avesse impresso il moto circolare all'anima perchè il muoversi, ed anzi il muoversi in questo dato modo e non altrimenti, era, per essa, preferibile allo stato di riposo. Senonchè per ora tralasciamo tali considerazioni che sono più proprie di altre specie di ragionamenti.

---

(1) Come sopra è stato dimostrato.

7. — I ricercatori dell'anima non hanno considerato la natura del corpo che deve accoglierla. 407 b, 13.

Questa argomentazione, come moltissime altre intorno all'anima, ha poi uno strano difetto; infatti si unisce e si immette l'anima dentro a un corpo senza avere stabilito prima la causa *di ciò*, nè la condizione del corpo *stesso*; chè, per lo stretto legame, l'una compie e l'altro subisce l'azione, l'uno è mosso e l'altra muove, nè è possibile che alcuna di tali relazioni interceda fra esseri che s'imbattano a caso l'uno nell'altro. Ora questi *studiosi dell'anima* si adoperano unicamente a spiegare la natura di essa senza nulla aggiungere circa il corpo che deve accoglierla, e così, secondo le favole pitagoriche, l'anima, incontrando per avventura un corpo qualsivoglia, se ne riveste; e invece sembra che ciascuno *dei due, cioè* corpo e principio informante, abbia una essenza specifica. *Tali ricercatori* ragionano all'incirca come chi asserisce che l'arte costruttrice entra nei flauti e *li mette in azione*; *ciò è assurdo* perchè l'arte si serve dei proprî strumenti e l'anima del proprio corpo.

CAP. IV. — L'anima che agisce senza muoversi non è nè armonia nè numero semovente.

1. — Critica l'opinione che fa dell'anima un'armonia. 407 b, 27.

Fu tramandata anche un'altra opinione circa l'anima, la quale gode presso molti non minor credito che quelle esposte ed offre *alcuni* argomenti, dirò, giustificativi anche a teorie generali *o filosofiche* (1).

---

(1) Passo poco chiaro: ho seguito l'Aquinate.

Dicono, infatti, *alcuni* che essa è una certa armonia: e poichè l'armonia è mescolanza e sintesi di contrarî, così anche il corpo risulta costituito di principî contrari. Eppure l'armonia è un certo rapporto o una certa sintesi di elementi misti, ma non è possibile che l'anima sia l'una o l'altra di queste due cose. Inoltre il potere motore non è proprio dell'armonia, laddove tale potere viene attribuito specialmente, dirò, all'anima, da tutti. Invero sarebbe più proprio parlare di armonia a proposito della salute e in genere delle doti fisiche, che non a proposito dell'anima. Evidentissima *apparirebbe l'assurdità di tale dottrina* se si tentasse di far dipendere gli stati e gli atti della psiche da una certa armonia: arduo sarebbe trovar la convenienza *di questa a quelli*. Inoltre se consideriamo l'armonia rispetto ai *suoi* due caratteri *costitutivi*, in modo assai più proprio *chiameremo con tale nome*, se vi sono cose che hanno moto e posizione, la sintesi delle loro grandezze, quando convengano così fra loro da non accogliere più nulla che sia dello stesso genere, e in secondo luogo il rapporto delle quantità mescolate: ma nè sotto l'un riguardo nè sotto l'altro è ragionevole *dire che l'anima è armonia*, come dimostra la sintesi *armonica* delle parti del corpo, la quale si presta assai bene alla *nostra* investigazione. Infatti molteplici e di vario genere sono le composizioni delle parti corporee: orbene la sintesi di quale *parte* o di che natura si deve considerare come intelletto, od anche come *anima* sensitiva od appetitiva? Ugualmente strana *è l'asserzione* che l'anima sia il rapporto delle quantità mescolate: infatti non importano la stessa proporzione e la mescolanza di elementi da cui risulta la carne e quella da cui risulta l'osso. Conseguirebbe, senza dubbio, l'esistenza di molteplici anime

in qualsivoglia essere corporeo, se pure tutti *i corpi* risultano dalla mescolanza di elementi e se la ragione *matematica* del miscuglio è armonia ed anima.

2. — Critica di Empedocle che dice pure l'anima essere armonia invece che la causa dell'armonia. 408 a, 18.

Si potrebbe ancora chiedere ad Empedocle, il quale appunto afferma che ciascun *corpo* implica una certa proporzione *di elementi*: L'anima è propriamente *tale* proporzione o non piuttosto è qualche altra cosa che si ingenera negli organi *del corpo*? Anzi: *l'anima è per esempio* l'amicizia che produce qualsivoglia mescolanza oppure quella che effettua miscugli proporzionati? E quest'ultima *amicizia* è la stessa proporzione o qualche altra cosa oltre la proporzione? Tali questioni importano molte difficoltà. Che se l'anima è qualche cosa di diverso dalla composizione, che cosa mai viene tolto quando la carne e le altre parti del vivente cessano di essere *per decomposizione*? E inoltre se ciascuna parte *del corpo* non ha l'anima, se questa non è la proporzione delle parti componenti, che cosa è ciò che si corrompe quando l'anima lascia *il corpo*?

Dunque dalle cose dette, appare evidente non essere possibile nè che l'anima sia armonia, nè che si muova in cerchio. Le è possibile venir mossa accidentalmente, come abbiamo detto, e muovere se stessa, in quanto si muove il corpo in cui si trova, ma questo è mosso dall'anima: altrimenti non le è dato di muoversi localmente.

3. — Le funzioni dell'anima non ne sono movimenti, ma atti che compie col concorso del corpo. 408 a, 34.

Con maggior ragione si potrebbe dubitare se l'anima si muove, considerando certi fenomeni. Diciamo infatti

che essa si addolora o si rallegra, che acquista coraggio o lo perde, e inoltre che si adira, che sente e che ragiona: ora in questi casi sembra che si tratti di movimenti. Quindi alcuno potrebbe credere che l'anima si muove, ma ciò non è punto necessario. Che se soprattutto il rattristarsi o il rallegrarsi o il ragionare sono movimenti, ed anzi ciascuno di tali processi è un venir mosso, il muoversi, però, procede dall'anima, come, per esempio, l'adirarsi o il divenir pauroso importano un movimento determinato del cuore, mentre il pensare o è *anch'esso* qualche cosa di simile *cioè moto di qualche organo* o alcunchè di diverso: di tali processi, poi, alcuni importano il moto spaziale e altri il moto qualitativo o *alterazione* di certi organi mossi, ma quali *organi siano* e come *vengano mossi* si deve trattare altrove. Evidentemente, *adunque*, il dire che l'anima si adira è come se alcuno asserisse che l'anima fa tessuti o costruisce case. Pertanto è forse meglio dire non già che l'anima si muove a pietà o impara o ragiona, ma sì che l'uomo *fa tali cose* per mezzo dell'anima; e ciò, non perchè il moto abbia luogo in essa, ma perchè, o giunge fino ad essa, come nella sensazione che è prodotta dagli stimoli delle cose presenti, o da essa ha inizio, come nella reminiscenza, in cui dall'anima *appunto* si comunicano ai sensorî movimenti o quieti.

4. — Se la funzione dell'intelletto è indipendente dal corpo. 408 b, 18.

Quanto all'intelletto, sembra essere infuso *nel corpo*, pur essendo una sostanza *a sè*, nè è probabile che si corrompa. Infatti esso si dissiperebbe specialmente nella vecchiaia per *una specie di* ottenebramento: or avviene forse quello che *capita* riguardo agli organi di senso: se, per esempio, il vecchio ricevesse un certo occhio

in cambio del proprio, allora vedrebbe come il giovane. Sicchè la vecchiaia *ha luogo*, non perchè abbia sofferto qualche cosa l'anima, sibbene il corpo in cui *essa si trova*, come *avviene* negli stati di ebbrezza e di malattia. Invero, anche le funzioni intellettive e teoretiche (1) si logorano per la corruzione di qualche altra cosa interiore *al corpo*, ma il *loro* principio, in sè, resta impassibile. Il ragionare, l'amare o l'odiare non sono affezioni di esso, ma del corpo che lo contiene, in quanto lo contiene: dimodochè anche *solo* corrompendosi il corpo, *il principio intellettivo più* non ricorda nè ama: chè *tali funzioni* non erano proprie di esso, ma del composto che è distrutto; mentre forse l'intelletto è piuttosto di natura divina ed impassibile.

5. — Critica Senocrate che dice l'anima essere un numero che muove se stesso. 408 b, 30.

Che adunque l'anima non possa venir mossa appare manifesto dalle cose dette: ma se affatto non può essere mossa, evidentemente neppure può muovere se stessa. Ora è molto meno ragionevole di tutte le opinioni esposte quella che afferma essere l'anima un numero che muove se stesso. Gli assertori di ciò vanno incontro anzitutto agli assurdi che derivano dall'ammettere che l'anima si muove, e poi anche ad assurdità peculiari in quanto dicono che l'anima è un numero. Come, infatti, conviene pensare un'unità che si muove, da parte di che cosa ed in che modo, se essa è indivisibile e senza distinzione di parti? chè se essa è movente e mossa, deve ammettere diversità. Inoltre se *questi tali* affermano che una linea mossa genera una superficie, e un

(1) Quelle che apprendono le essenze materiate.

punto *mosso*, una linea, anche i movimenti delle unità saranno linee; giacchè il punto è unità avente una *certa* posizione: e così naturalmente il numero dell'anima è in qualche luogo ed ha una posizione *determinata*. E ancora: se da un numero si toglie un numero o un'unità, resta un numero diverso: ma le piante e parecchi animali, pur divisi *in parti*, vivono e sembra che abbiano la medesima anima specifica *di prima*.

Parrebbe che non differisse affatto dire unità o corpuscoli minimi: *e invece, sì*, poichè anche se diventassero come punti le sferette di Democrito, purchè soltanto restasse *loro* la quantità, si potrebbe distinguere in essa una parte motrice e una parte mossa, come in ciò che è continuo: infatti la detta distinzione può avvenire non perchè vi sia differenza di grandezza o di piccolezza, ma *solo* perchè *vi è* quantità.

Pertanto è necessario vi sia qualche *altra* cosa che muove le unità. E se nel corpo il motore è l'anima, *questa sarà tale* anche nel numero *di unità*, cosicchè essa non sarà *ad un tempo* motrice e mossa, ma solo motrice. È possibile invero che l'anima sia un'unità (1); — ma in che modo? giacchè essa deve pure avere qualche carattere differenziale rispetto alle altre *anime*. Ora il semplice punto non differisce *dagli altri* che per la posizione. Pertanto se nel corpo vivente le unità *dell'anima* sono diverse dai punti, quelle coincideranno localmente con questi, poichè *ciascuna* occuperà lo spazio di un punto, *essendo inestesa come questo*. Ed anzi, che cosa impedisce che nello stesso *luogo*, se sono in due, *un'unità e un punto*, siano anche in numero infinito? giacchè sono indistinguibili gli enti, dei quali è indivisibile lo

---

(1) Infatti è una *substantia sui generis*.

spazio. Se, adunque, i punti che sono nel corpo sono il numero *di unità* dell'anima, oppure se il numero dei punti corporei sono l'anima, perchè non tutti i corpi sono animati? infatti in tutti quanti sembra vi siano punti, anzi in numero infinito. E ancora, in che modo i punti possono, *come le anime*, separarsi e sciogliersi dai corpi, se invero, le linee *stesse* non si possono dividere in punti *che sono solo limiti?*

CAP. V. — L'anima non risulta di elementi nè dagli antichi fu definito il rapporto di essa colle facoltà.

1. — La teoria di Senocrate è più assurda che quella di Democrito. 409 a, 31.

Pertanto, come abbiamo asserito, avviene che *i sostenitori di questa teoria* da un lato dicano la stessa cosa di coloro i quali fanno consistere l'anima in un corpo risultante di particelle sottili, dall'altro *cadano* nell'assurdo proprio di far muovere *il corpo* da parte dell'anima, nel modo che dice Democrito. Se, invero, l'anima si trova in tutto quanto il corpo senziente, ammesso che sia un certo corpo, è necessario che due corpi occupino lo stesso luogo; invece, per coloro che dicono essere l'anima un numero, è necessario che in un solo punto *riconoscano* molti punti o che ogni corpo abbia l'anima, se non si ingenera un qualche numero differente ed altro sia quello dei punti corporei. E così avviene che l'animale sia mosso da un numero come all'incirca, abbiamo detto, lo faceva muovere Democrito: infatti quale differenza importa il dire sfere piccole o unità grandi o semplicemente unità che si muovono? in ambo

i casi è necessario che il vivente si muova perchè quelle sono mosse. Evidentemente coloro che hanno voluto conciliare il moto e il numero s'imbattono in questi e in molti altri inconvenienti simili. Infatti non solo la definizione dell'anima, *cioè la sua essenza* non può essere tale, ma neppure la parte accidentale *di essa*. Ciò appare chiaro a chi voglia dedurre da concetti simili, gli stati e gli atti della psiche, come i raziocinii, le sensazioni, i piaceri, i dolori, e tutti gli altri processi siffatti; poichè, come già abbiamo detto, non è neppur facile trarre congetture da tali premesse.

2. — Confutazione di Empedocle e di quelli che affermano l'anima risultare dagli elementi. 409 b, 19.

Dei tre modi *a noi* tramandati di caratterizzare l'anima, l'uno è di coloro che la considerano come un'essenza mobilissima in quanto muove se stessa, il secondo di quelli che ne fanno un corpo il quale, fra tutti, è costituito delle particelle più sottili, in altre parole è il più incorporeo. Si può dire che abbiamo passato in rassegna *tutti* i dubbi e le opposizioni che sollevano queste *due* opinioni. Resta da esaminare il valore *della terza*, secondo cui l'anima risulta degli elementi *delle cose*, affinchè, dicono appunto *i seguaci di tale opinione*, essa avverta sensibilmente gli esseri e li conosca ad uno ad uno; ma, *ciò ammesso*, è necessario che derivino molte conseguenze logicamente impossibili. Infatti asseriscono che si conosce il simile col simile come se l'anima, secondo loro, dovesse confondersi colle cose. Senonchè non esistono solo quei tali elementi, ma molti e diversi *esseri*, o piuttosto infiniti di numero, che da essi derivano. Ora si conceda pure che l'anima conosca

e senta gli elementi da cui deriva ciascuna cosa: ma come potrà conoscere e sentire il composto, come per esempio, l'essenza di Dio o dell'uomo o della carne o dell'osso? Lo stesso dicasi di qualunque altro ente fra quelli che importano una sintesi: infatti *essi* contengono ciascun elemento non comunque sia, ma secondo una certa proporzione ed una combinazione *definita*, come dice anche Empedocle circa la natura dell'osso. *Ecco le sue parole*: «La pia terra, entro crogiuoli capaci, di otto parti, ne accolse a sorte due di Nestide splendente, [*dea dell'aria e dell'acqua*], e quattro di Vulcano; onde si generarono le bianche ossa». Quindi a nulla giova che nell'anima siano gli elementi, se non vi sono anche i rapporti *definiti* e la *molteplice* composizione *di essi*; infatti ciascun elemento conoscerà il simile, ma nulla *potrà conoscere* l'osso o l'uomo, *per esempio*, se anche questi non saranno parte dell'anima. Ora non è punto necessario dire perchè ciò è impossibile: chi infatti esiterebbe *a rispondere a una domanda così assurda*, se nell'anima vi siano la pietra o l'uomo? e similmente, se vi siano il buono e il non buono? e lo stesso dicasi di *tutte* le altre cose. Inoltre, essendo stato distinto l'essere in varî modi, (l'uno indica la sostanza individuale, e gli altri, o la quantità o la qualità o una qualsivoglia delle categorie enumerate), l'anima risulterà di tutti, o no? ma non sembra che vi siano elementi comuni a tutti questi *modi di essere*. Pertanto *l'anima è costituita* soltanto da tutti i principî *che sono proprî* delle sostanze? e allora, come può conoscere ciascuna delle altre categorie? oppure, si dirà che essa risulta di *quegli stessi* elementi e principî *che sono* proprî di ogni categoria? *allora*, per conseguenza, *l'anima* sarà quantità, qualità e sostanza. Ma non è possibile che dai principî della

quantità derivi, non la quantità, ma la sostanza, *cioè l'essenza dell'anima*. Adunque coloro che dicono l'anima costituita di tutti i principî *delle cose*, incorrono in questi e in altri simili assurdi.

3. — Confuta il principio secondo cui il simile conosce il simile. 410 a, 23.

È pure strano l'affermare che il simile è impassibile rispetto al simile, e che d'altra parte il simile sente e conosce il simile: ora, *coloro stessi che la pensano così*, ammettono che il provare sensazioni sia un patire e un venir mosso: la medesima cosa si dica pure del concepire e del conoscere. Che, insomma, l'asserire, come Empedocle, che *l'anima* conosca ciascun ente per mezzo degli elementi corporei e per di più in ragione del grado di somiglianza, implichi molteplici dubbi e difficoltà, lo attesta quello che risulta senz'altro *dall'esperienza:* infatti, nei corpi degli animali, tutte quelle parti che sono formate semplicemente dell'elemento terreo, come le ossa, i nervi ed i peli, pare che non sentano nulla e quindi nemmeno gli enti *che sono loro* simili: eppure dovrebbero *sentirli*. Inoltre, ciascun principio, *qualora*, avrebbe più ignoranza che scienza: infatti conoscerebbe un solo elemento, ma ne ignorerebbe molti, cioè tutti gli altri. Consegue, poi, a *la veduta di* Empedocle, che Dio non è punto sapiente: poichè, egli solo non conosce uno degli elementi, la discordia, mentre tutti gli esseri mortali *lo conoscono*, in quanto ciascuno *di essi* è costituito di tutti *gli elementi*. E in conclusione, per qual motivo non tutti gli enti hanno l'anima, se evidentemente ciascuno od è un elemento oppure risulta da un elemento, o da più, o *anche* da tutti? Infatti *ogni ente* sarebbe necessariamente in grado di conoscere o una cosa o qualche cosa o tutte le cose.

4. — **L'anima, la cosa più eccellente, non può essere posteriore agli elementi. 410 b, 10.**

E alcuno potrebbe anche chiedere che cosa sia mai ciò che dà unità agli elementi, poichè questi rassomigliano evidentemente alla materia *informe*. Ora ciò che li unisce, qualunque sia la sua natura, è la cosa più eccellente *fra tutte*; ma nulla vi può essere che abbia più valore dell'anima e quindi possa dominare, e tanto meno se si considera l'intelletto: sarebbe quindi ragionevole che esso fosse *ritenuto* il più originario *tra i principî* e quello che per natura deve dominare, mentre invece *i filosofi di cui parliamo*, considerano come primi fra gli esseri, gli elementi *materiali.*

5. — **Nessuna teoria ha considerato tutti gli elementi e tutte le specie di anime. 410 b, 16.**

Nessuno poi *degli autori esposti*, siano quelli che fanno consistere il principio animico negli elementi, in quanto conosce e sente le cose, siano quelli che lo considerano come dotato della facoltà motrice in grado sommo, si riferisce *propriamente* ad ogni specie di anima. Nè infatti gli esseri senzienti hanno tutti il potere di muoversi, poichè sembra che alcuni animali siano localmente fissi; eppure si crede che soltanto il moto locale venga impresso dall'anima nel corpo *vivo*. Lo stesso dicasi di quanti fanno consistere *l'anima, intesa come* il principio intellettivo e senziente, negli elementi: infatti sembra che le piante vivano senza partecipare nè del moto nè del senso e che molti fra gli animali siano privi d'intelletto. Ma se anche, a tale riguardo, si ammettesse che l'intelletto, come pure la facoltà sensibile, sono parti costitutive dell'anima *in genere*, neppure in tal caso si considererebbero universalmente

tutte le anime nè integralmente ciascuna di esse. Tale è pure il difetto della teoria *contenuta* nei così detti carmi orfici: *essa* afferma che l'anima, portata dai venti, penetri da ogni parte degli esseri che respirano. Ma ciò non si può dire nè delle piante nè di alcuni animali, se pure *è vero che* non tutti i viventi respirino: questo, però, sfuggì a coloro che escogitarono tale teoria.

6. — In una coppia di contrari un solo elemento basta a conoscere se stesso e l'opposto. 411 a, 2.

Se poi si deve far risultare l'anima dagli elementi, non è punto necessario farveli entrare tutti: poichè di due parti contrarie basta una per far conoscere se stessa e quella opposta, come per esempio, *noi*, per mezzo del retto, conosciamo il retto stesso ed il curvo; infatti il regolo è un mezzo che serve a distinguerli entrambi, ma ciò che è curvo non serve a determinare nè se stesso nè il diritto.

7. — Confutazione di coloro che fanno consistere l'anima nell'aria e nel fuoco diffusi per tutto l'universo. 411 a, 7.

Alcuni, poi, asseriscono che l'anima si trova mescolata in tutto l'*universo* (onde, forse, anche Talete opinò che tutte le cose fossero piene di divinità); ma tale veduta *importa* alcuni dubbî. Per qual ragione, adunque, l'anima, trovandosi nell'aria o nel fuoco, non comunica *loro* la vita animale, ma nei corpi misti, sì, pur sembrando *a tali autori* che in questi *elementi* essa sia più eccellente? (Chè, a vero dire, si potrebbe anche voler sapere per qual motivo l'anima che è nell'aria è più eccellente e più immortale che quella degli animali). Ora derivano conseguenze assurde ed irragionevoli in ciascuno dei due casi: chè il chiamare animali il fuoco e

l'aria è cosa piuttosto contraria al buon senso, ma *d'altra parte* è *pure* assurdo il negare che siano viventi, pur contenendo l'anima *in se stessi*. Sembra che *tali ricercatori* abbiano supposto esservi l'anima in questi *elementi*, perchè il tutto è simile alle parti: cosicchè furono costretti ad asserire che l'anima *appunto* è della medesima specie delle parti *introdotte per inspirazione*, se *pure* i viventi si conservano animati perchè accolgono in sè qualche cosa dell'ambiente. Se poi l'aria inspirata è omogenea, mentre il principio animico è *sintesi* di elementi dissimili, allora, evidentemente, una parte *dell'anima* si troverà *nell'aria*, ma le altre, no. Pertanto è necessario o che l'anima sia fatta di elementi omogenei o che non si trovi in qualsivoglia parte dell'universo.

8. — L'anima è una, ma le facoltà sono molte. 411 a, 24.

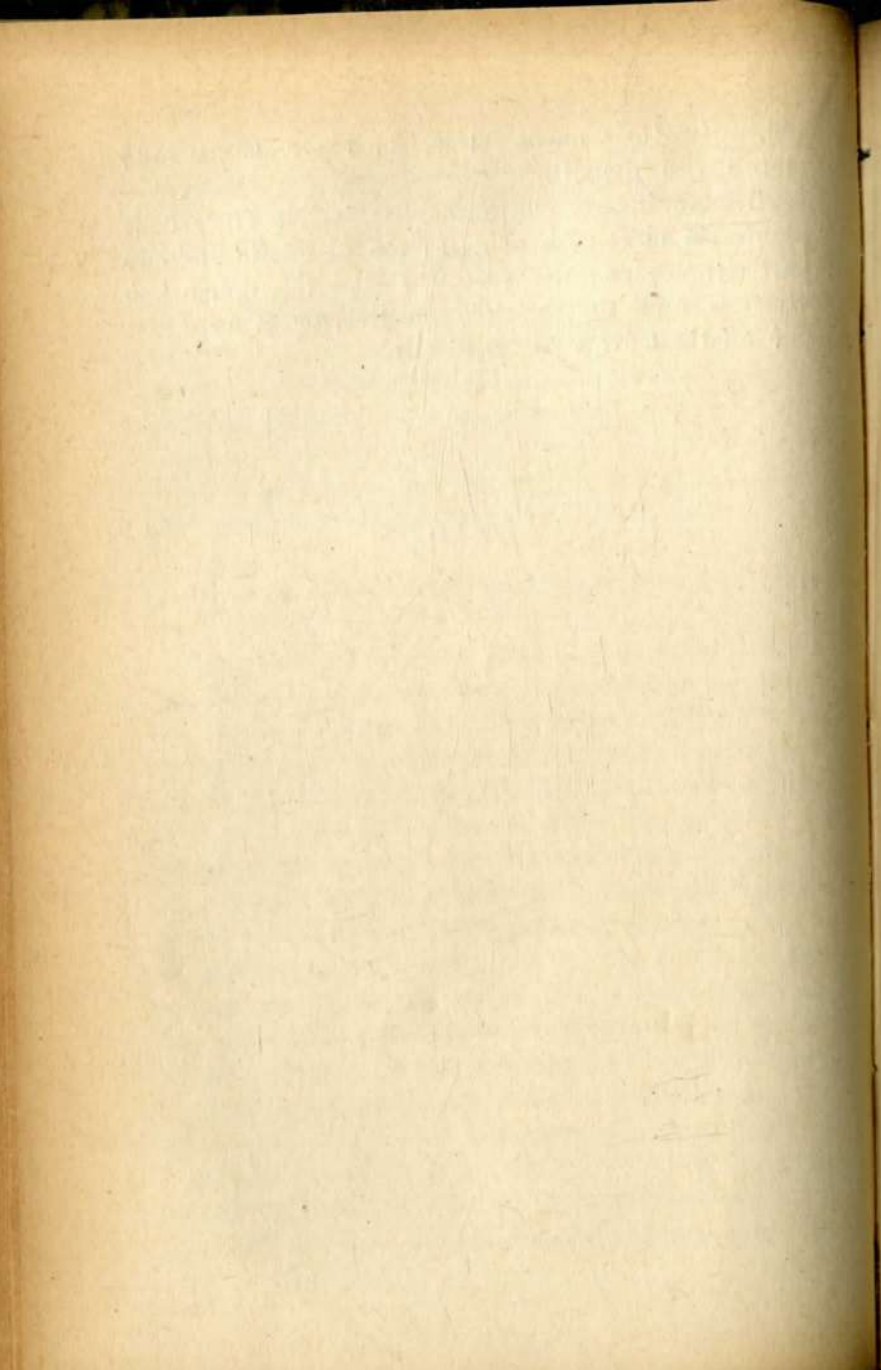
Quindi dalle cose dette risulta chiaro che nè la facoltà del conoscere appartiene all'anima perchè *questa* consti degli elementi *delle cose*, nè bene o secondo verità si afferma che essa si muove. Ora, poichè sono proprî dell'anima il conoscere, il sentire e l'opinare, e ancora il desiderare, il volere e in genere le tendenze; e *poichè* dipende dall'anima il moto locale degli esseri animati, come anche il crescere, *il conservare* la pienezza delle forze e il deperire, *si domanda* se ciascuna di queste funzioni spetti a tutta quanta l'anima e se col concorso di tutto il suo essere noi pensiamo, sentiamo, ci moviamo ed ogni altro atto o stato animico compiamo o proviamo, oppure se le diverse funzioni competano *rispettivamente* a diverse parti *o facoltà*. E lo stesso vivere dipende, forse, da una di queste o da alcune o anche da tutte, oppure da una causa diversa? Alcuni, invero,

dicono che l'anima è divisa in parti e che l'una pensi e un'altra desideri. Ma allora che cosa mai la terrà unita, se per natura è divisa? Il corpo no, certamente; chè, al contrario, sembra piuttosto che l'anima tenga unito il corpo; infatti, appena quella è partita, questo si dissolve e va in putrefazione. E se poi qualche altro principio la fa una, quello soprattutto dovrebbe essere l'anima. Converrebbe poi di nuovo ricercare se esso a sua volta sia uno o diviso: se è uno, perchè non ammettere senz'altro che anche l'anima è una? Se invece è diviso, la ragione di nuovo ricercherà che cosa lo faccia uno e così, a vero dire, procederà all'indefinito.

9. — Se ogni facoltà sia legata strettamente ad un organo – La funzione vegetativa è la più universale. 411 b, 14.

Si potrebbe anche domandare circa le facoltà dell'anima, quale potere abbia ciascuna di esse nel corpo. Chè, se tutta quanta l'anima investe l'intero corpo, converrebbe che ciascuna facoltà unificasse qualche parte di esso. Ma ciò sembra cosa impossibile: infatti è difficile anche solo immaginare quale parte sarà unificata dalla mente ed in che modo. Del resto sembra che le piante, come pure alcuni insetti, anche quando sono fatti a pezzi, abbiano *ancora* la vita, quasi possedessero un'anima identica *a quella di prima* quanto alla specie, se pure non quanto al numero, *essendo moltiplicata*: infatti ciascun pezzo ha il senso e si muove localmente per qualche tempo. E non è punto strano se non sopravvivono a lungo *tali pezzi*, poichè non hanno organi per conservare le forze naturali. Ma ciò non ostante in ciascuno di essi si trovano tutte le parti dell'anima, e *le molte anime risultanti* sono omogenee fra loro e rispetto a quella intera di prima: fra loro, *dico*, in quanto non sono distingui-

bili, e rispetto a quella intera, come se *realmente* fosse stata divisa in parti.

Sembra, invero, che anche il principio *vitale* delle piante sia un'essenza animica: ora di questa soltanto partecipano animali e vegetali. Inoltre tale anima può vivere separata dal principio sensitivo, ma il senso non può affatto trovarsi senza di essa.

LIBRO II.

L'ESSENZA DELL'ANIMA E LE FUNZIONI VEGETATIVA E SENSITIVA

CAP. I. — Natura dell'anima.

1. — L'anima è la forma di un corpo vivente. 412 a, 3.

Basti quello che si è detto circa le opinioni tramandateci dai nostri maggiori intorno all'anima: ora dobbiamo quasi rifarci da capo, tentando di definire che cosa è l'anima e quale *mai* ne può essere l'essenza più generale.

Diciamo, adunque, che un certo genere delle cose le quali esistono è la sostanza, e questa da un lato è materia, che per sè non è niente di determinato, da un altro, è forma ed essenza intelligibile, per cui appunto le cose hanno modi determinati di essere, e da un terzo aspetto è *la sintesi risultante* da questi elementi. Ora la materia è *semplice* potenza, mentre la parte intelligibile è principio attivo *ed atto*: questo, poi, *va inteso*, in due modi, quali *sarebbero*, per esempio, la scienza e il pensiero attuale.

Orbene si ritengono soprattutto quali sostanze i corpi, e propriamente quelli naturali, i quali, infatti, sono principî *costitutivi* delle altre cose. Ma di essi

alcuni hanno la vita, altri, no: per vita intendiamo le funzioni del nutrirsi, del crescere e *anche* del declinare per virtù intrinseca. Cosicchè ogni corpo naturale che partecipa della vita sarebbe *veramente* sostanza; intesa, però, come sintesi *di materia e di forma*. E poichè un corpo è anche tale, in quanto ha la vita *in sè*, il corpo non può essere anima, appunto perchè non è di quegli enti che esistono in un sostrato, ma piuttosto *esso stesso* ha natura di sostrato e di materia. Per conseguenza necessaria, l'anima è sostanza in quanto essenza intelligibile informante un corpo naturale che ha la vita in potenza.

2. — L'anima è atto in quanto è capace di varie funzioni. 412 a, 21.

Ma la sostanza *così intesa* è principio attivo; quindi *l'anima* è principio attivo di un corpo così fatto. Senonchè l'atto si intende in due modi, per esempio, o come scienza o come pensiero attuale. Ora evidentemente *l'anima* è atto nel primo modo: chè dove è l'anima, vi è pure il sonno e la veglia, di cui questa corrisponde al pensiero attuale, mentre il sonno corrisponde all'inerte possesso della scienza: ma nella genesi dell'individuo, *l'atto analogo* alla scienza precede *l'altro*. Perciò l'anima è il primo atto *cioè il principio attivo* di un corpo naturale che ha la vita in potenza, *in altre parole*, di un corpo che sia organico. Ora anche le parti delle piante sono organi, ma del tutto semplici, come, per esempio, la foglia che difende il pericarpio e il pericarpio stesso che ricopre il frutto: le radici, poi, corrispondono alla bocca, giacchè le une e l'altra introducono il cibo. Quindi se si deve affermare qualche cosa di generale intorno all'anima considerata nelle sue varie specie, si può dire che essa è il principio attivo di un corpo naturale or-

ganico. Perciò non è da ricercare se costituiscono unità l'anima e il corpo, come neppure *si ricercherebbe se siano una cosa sola* la cera e la figura *impressavi*, nè in generale la materia *di ciascuna cosa* e ciò, *o in altre parole, la forma*, di cui è materia: infatti l'unità e l'essere si intendono in molti modi ed in grado eminente caratterizzano il principio attivo *e l'atto.*

Dunque, è stato detto in generale che cosa è l'anima: essa, cioè, è sostanza *in quanto essenza* intelligibile. E perciò costituisce l'essere specifico di un determinato corpo *vivente*, come se un qualche strumento *artificiale*, supponiamo la scure, fosse un corpo naturale *e quindi avesse in sè il potere di tagliare*: allora il vero essere della scure ne costituirebbe l'essenza e questa *appunto* sarebbe l'anima *della scure*; tolta l'anima, essa non sarebbe più scure, se non per omonimia. Ora, invece, *in quanto è solo uno strumento artificiale*, è *sempre* scure, giacchè l'anima non costituisce l'essere vero ed essenziale di un corpo così fatto, ma sì di un determinato corpo naturale, avente in sè il principio del moto e del riposo.

3. — L'anima principio vitale del corpo è anche principio delle funzioni vivificanti i singoli organi. 412 b, 17.

Ma bisogna considerare quello che è stato detto anche riguardo alle parti *del vivente*. Se, per esempio, l'occhio fosse un animale *a sè*, allora *il principio determinante* la visione, ne sarebbe l'anima e ne costituirebbe appunto l'essenza intelligibile. L'occhio, invece, sarebbe la materia dell'atto visivo, e tolto questo non sarebbe più occhio che per omonimia, come, per esempio, l'occhio di pietra e l'occhio dipinto. Evidentemente ciò che si è detto di una parte, conviene estenderlo a tutto il corpo vivente; infatti, per analogia, come la parte

sta alla parte, *per esempio, la funzione specifica dell'occhio all'occhio*, così il sentire in generale sta a tutto il corpo sensitivo, in quanto tale. Intanto non il corpo che ha perduto l'anima è virtualmente capace di vivere, ma sì il corpo animato; ora il seme ed il frutto sono virtualmente un tale corpo. Come adunque il tagliare della scure ed il vedere, così pure il vigilare è atto *simile al pensiero attuale*, e l'anima è analoga alla visione e al potere *proprio* dell'organo *visivo*, mentre il corpo è ciò che contiene in potenza *la vita;* ma nella stessa guisa che l'occhio *vivo* risulta della pupilla, *cioè dell'organo*, e dell'atto visivo, così anche l'essere vivente risulta dell'anima e del corpo.

Pertanto è chiaro che l'anima, o *per lo meno* alcune parti di essa, se pure è di natura divisibile, non possono separarsi dal corpo; infatti il potere *che agisce nei varî organi* è proprio di alcune fra le parti *dette*. Ciò non di meno niente impedisce che alcune *altre parti dell'anima siano separate*, in quanto non sono facoltà motrici di alcun corpo. È poi ancora oscuro se l'anima sia il principio motore del corpo come, per esempio, il navigante è della nave. Ecco dunque definito ed esposto quanto riguarda l'anima in genere.

Cap. II. — La definizione di anima, ricavata dalle sue funzioni.

1. — Le definizioni non devono dire il che, ma il perchè delle cose, ricavandolo dall'esperienza. 413 a, 11.

E siccome da nozioni incerte, ma più manifeste *al senso*, deriva il sapere certo e più comprensibile da parte dell'intelletto, bisogna tentare di prendere nuovamente

in esame l'anima secondo tale metodo: giacchè il pensiero che definisce *le cose*, non soltanto deve dire quello che sono, come la massima parte delle definizioni, ma deve anche comprendere e rendere manifesta la causa *del loro essere*. Ora *per solito* i contenuti delle definizioni sono *dati* come conclusioni. Per esempio *si domanda:* In che cosa consiste la quadratura? *Si risponderà poniamo: Nel trovare* che un quadrato è equivalente ad un rettangolo. Ma tale definizione espone il risultato *di un ragionamento*. Invece, se si afferma che la quadratura *del rettangolo* consiste nel trovare il segmento, medio proporzionale *dei suoi lati*, allora si dà la ragione della cosa.

2. — Delle funzioni vitali, di cui quella vegetativa è fondamentale negli esseri generati. 413 a, 20.

Dunque, per cominciare la nostra ricerca, diciamo *anzitutto* che il carattere distintivo dell'animato rispetto all'inanimato, è la vita. Ma poichè si distinguono parecchie forme di vita, come, per esempio, l'intelletto, il senso, il moto locale e la quiete, e inoltre il processo nutritivo, il dissolversi ed il crescere, anche se una sola di esse si trovi in un ente, diciamo che questo vive. Pertanto anche le piante tutte sembrano aver vita; infatti evidentemente contengono in se stesse una potenza e un principio così fatto, per cui crescono e decrescono secondo direzioni opposte; giacchè non *è da credere che* crescano *solo* verso l'alto, e non verso il basso, sibbene *esse aumentano* in ambo i sensi, anzi in tutte le direzioni e si nutrono, e tanto a lungo vivono, finchè possono prendere cibo. Ora tale funzione *vegetativa* può stare separata dalle altre, ma queste non possono disgiungersi da essa negli esseri

mortali. Ciò appare chiaramente nelle piante, in cui, a vero dire, non trovasi altra funzione *che quella vegetativa*.

3. — L'essenza dell'animalità consiste nei sensi, di cui il tatto è quello fondamentale. 413 b.

Orbene la vita che dipende da tale principio si trova nei viventi *in genere*, ma l'animalità comincia con la sensazione; ed anche quegli esseri che non si muovono e non cambiano luogo, ma che sono capaci di sensazione, sono chiamati da noi animali e non solo viventi. Dei sensi, poi, quello che anzitutto si trova in ogni animale, è il tatto. E come la funzione nutritiva può essere separata dal tatto e da ogni *altro* senso, così il tatto può andar disgiunto dagli altri sensi. Diciamo nutritiva *o vegetativa* quella funzione dell'anima, di cui partecipano anche le piante: gli animali tutti, poi, posseggono evidentemente il senso tattile; ma diremo in seguito, per qual motivo avvenga ciascuno di questi due fatti.

4. — L'anima è solo potenzialmente molteplice, e le facoltà (eccetto forse l'intelletto) non sono separabili dall'organismo. 413 b, 11.

Ora sia *ben* determinato soltanto questo che l'anima è il principio delle funzioni dette, le quali abbiamo distinto in nutritiva, sensitiva, intellettiva e motrice, e che essa è definita da tali manifestazioni. Di alcuni fra questi poteri non è difficile comprendere, *senz'altro*, se ciascuno sia un'anima o parte di un'anima, e qualora sia parte, se *si trovi* in condizione tale da potersi separare o solo mentalmente o anche nello spazio; per alcuni poteri, invece, si è in dubbio. Come, per esempio, riguardo alle piante *che hanno il solo potere nutritivo*,

ve ne ha di quelle che divise e fatte in pezzi separati fra loro, evidentemente continuano a vivere, quasi che l'anima di questi, attualmente una nella pianta *intera*, fosse potenzialmente molteplice, così vediamo pure accadere, quanto ad altri poteri, diversi *da quello vegetativo e tra loro*, a proposito degli insetti, quando vengono divisi in parti: infatti ciascuna parte *ha tutte le funzioni, cioè* il senso e il moto locale, e col senso anche l'immaginazione e l'appetire, poichè dov'è sensazione *ivi* sono pure dolore e diletto, e dove *sono* queste cose, necessariamente si trova anche il desiderio. Senonchè circa l'intelletto e la facoltà cogitativa nulla *si sa di* certo, ma sembra trattarsi di un altro genere di anima e questo soltanto si può separare come l'eterno dal corruttibile. Invece, risulta evidente, dalle cose dette, che tutte le altre parti dell'anima, non sono separabili, come *a torto* pensano alcuni: che, però, esse si distinguano razionalmente, è chiaro; infatti la facoltà sensitiva è diversa per natura da quella opinativa, se pure il sentire differisce dal credere. Lo stesso *vale per* ciascuna delle altre facoltà dette.

5. — Gerarchia delle funzioni: quelle superiori presuppongono le inferiori, ma non viceversa. 413 b, 32.

Inoltre, poi, in alcuni fra gli animali tali poteri si trovano tutti insieme, in altri, alcuni soltanto, ma in altri esseri, *cioè nelle piante*, ve ne ha uno solo (e ciò appunto, costituisce la superiorità degli animali): dovremo esaminare in seguito per qual motivo *esistano tali differenze*. Accade qualche cosa di simile anche riguardo alle sensazioni *negli animali*; alcuni le hanno tutte, altri, alcune, e *infine* altri, una sola, *la più necessaria alla vita, cioè*, quella tattile.

6. — L'anima è l'« atto primo », cioè il principio attivo, di un corpo che ha la vita in potenza. 414 a, 4.

Siccome ciò per cui viviamo e sentiamo viene inteso in due modi, come pure ciò per cui conosciamo (sotto un riguardo, infatti, diciamo che è la scienza e sotto un altro, invece, l'anima, poichè diciamo di conoscere con l'una e con l'altra), così si può dire anche di ciò per cui siamo sani che è da un lato la sanità e dall'altro una certa parte del corpo o anche tutto il corpo; ora di questi *elementi*, la scienza e la sanità sono, ciascuna, la forma di ciò che può riceverle, e *propriamente* la scienza di ciò che è in grado di acquistare il sapere e la sanità di ciò che può esser sano, e *costituiscono di tali sostrati* una certa essenza razionale e quasi il principio che li mette in efficienza (in quanto l'azione dei principî attivi si esplica in ciò che li subisce e ne ha le disposizioni). Orbene l'anima è la causa prima per cui noi viviamo, sentiamo e ragioniamo: quindi essa è una certa essenza intelligibile, un obbietto ideale, ma non *semplice* materia nè sostrato. Infatti, considerandosi la sostanza in tre modi, come abbiamo detto o come essenza ideale o come materia o come sintesi di entrambe, di cui la materia è *solo* potenza, mentre l'altra costituisce il principio attivo, poichè ciò che risulta da esse è l'ente animato, non è *certamente* il corpo l'attività che dà vita all'anima, sibbene è questa che vivifica un certo corpo. Perciò bene la pensano coloro i quali reputano che l'anima nè possa sussistere senza un corpo, nè sia un certo corpo: non è un corpo, ma è alcunchè di un corpo *vivo*, e perciò si trova in un corpo, anzi in un corpo *ben* determinato e non *in uno qualsivoglia* come *pensavano* i *nostri* maggiori *che* adattavano l'anima ad un corpo senza alcun riguardo alla natura specifica

di questo, benchè sembri affatto impossibile che una cosa qualsiasi abbia disposizione ad accogliere in sè tutto ciò che si presenta a caso. E infatti accade proprio così *come sembra* e con ragione; giacchè il principio attivo di ciascuna cosa è di natura tale da ingenerarsi in ciò che lo contiene virtualmente e nella materia che gli è propria. Pertanto risulta chiaro da questo che *l'anima* è un certo principio attivo e una forma razionale di ciò che ha la capacità di essere tale *quale è la forma*.

Cap. III. — Non c'è una nozione comune di anima, essendo le funzioni inferiori indipendenti, mentre quelle superiori le implicano.

1. — Gradazione delle funzioni, dalle più necessarie (nutrizione e sensazioni tattili e gustative) alle meno necessarie. 414 a, 29.

Ora, come si è detto, alcuni viventi posseggono tutte le facoltà dell'anima di cui abbiamo parlato, altri *soltanto* alcune, ed altri *infine* una sola. Abbiamo chiamato facoltà *le funzioni* nutritiva, appetitiva, sensitiva, locomotrice e cogitativa. Nelle piante si trova solo quella nutritiva, ma negli altri *viventi* vi è pure, insieme con questa, la facoltà sensitiva. Ma se c'è il senso, vi ha pure la funzione appetitiva; giacchè nell'appetire consistono il desiderio, l'ira e la volizione, e tutti quanti gli animali hanno almeno uno dei sensi, *cioè* il tatto: infatti l'ente dotato di senso, apprende il piacere e il dolore, il piacevole e il doloroso, e per conseguenza possiede anche il desiderio che è appunto la tendenza verso il piacevole. Inoltre *gli animali* hanno il senso proprio dell'alimento: ora il senso dell'alimento

è il tatto; infatti tutti i viventi si nutrono di cose secche, umide, calde e fredde e di tali proprietà il senso *specifico* è il tatto; *esso* apprende gli altri sensibili *solo* accidentalmente. Del resto, non conferiscono punto alla nutrizione nè il suono, nè il colore, nè l'odore. Il sapore poi, è una specie di sensazione tattile. Dunque la fame e la sete sono un desiderio, l'una di ciò che è secco e caldo, l'altra di ciò che è freddo ed umido; e il sapore è come un condimento di questi sensibili. Ma dovremo schiarire esaurientemente queste cose in seguito; per ora basti aver detto che gli animali i quali posseggono *solo* il tatto, hanno pure la facoltà appetitiva. Quanto all'immaginazione, *se l'abbiano o no* è incerto; si dovrà *poi* esaminare dopo, *tale questione*. Altri animali, oltre le dette funzioni, posseggono anche la facoltà locomotrice ed altri *ancora* hanno pure il potere cogitativo e l'intelletto, come, per esempio, l'uomo e, se pur si trova, un altro essere simile od anche più eccellente.

2. — Non c'è concetto generico di anima, perchè le specie di essa formano una serie, in cui un termine suppone i precedenti. 414 b, 20.

È chiaro pertanto che sotto un certo rispetto la natura dell'anima è identica a quella del poligono; infatti, nell'un caso non si danno altri poligoni che il triangolo e quelli che formano la serie successiva, e nell'altro caso non si danno altre anime che quelle *disposte in serie* di cui abbiamo detto. Ora anche dei poligoni si potrebbe dare un concetto comune, il quale converrebbe a tutti, ma non sarebbe proprio di nessuno, come infatti avviene delle anime di cui abbiamo parlato. Perciò è ridicolo ricercare, di tali enti e di altri *simili*,

la comune essenza, la quale non potrà esprimere esaurientemente la natura specifica di alcuno, ma neppure *sarà bene far ricerche* riguardo all'essenza propria e individuale *di ciascun ente*, trascurando le note comuni. Ora, le funzioni dell'anima si trovano in una condizione simile a quella delle figure *piane*: sempre, infatti, ciò che segue nella serie contiene in potenza quello che precede, così riguardo alle figure come riguardo agli enti animati; per esempio: il quadrandolo *implica* il triangolo, e la facoltà sensitiva *presuppone* quella nutritiva. Perciò conviene indagare a parte a parte che cosa sia l'anima di ciascun *vivente* e cioè della pianta, dell'uomo o del bruto. Ma si deve ricercare il motivo per cui le *funzioni psichiche* sono disposte così in serie: infatti la funzione sensitiva non può stare senza la funzione nutritiva, ma viceversa, nelle piante, questa si trova separata da quella. Così ancora, nessun altro senso può esservi senza quello tattile, ma il tatto si trova *anche* quando manchino gli altri sensi; infatti molti fra gli animali non hanno nè vista, nè udito, nè il senso dell'odorato. Si aggiunga che degli esseri sensitivi alcuni hanno la facoltà locomotrice, altri no. Infine, poi, pochissimi posseggono il raziocinio e l'intelletto; ora quelli che sono dotati di ragione fra gli esseri mortali, hanno pure tutte le altre facoltà, ma quelli che hanno ciascuna di queste, non tutti partecipano del raziocinio, anzi alcuni di essi non hanno neppure l'immaginativa ed altri solo di questa fanno uso per vivere. La natura dell'intelletto speculativo è diversa. Che, adunque, questo concetto ora esposto intorno a ciascuna facoltà sia anche il più atto a spiegare l'anima, appare evidente.

Cap. IV. — Della funzione vegetativa.

1. — Gli obbietti fanno conoscere le funzioni relative, e le funzioni ci fanno comprendere le facoltà. 415 a, 14.

Ora è necessario che colui il quale intraprende l'indagine intorno ai poteri dell'anima, ne apprenda *anzitutto* la natura di ciascuno, quindi ne studî gli effetti che immediatamente conseguono e *infine consideri* le altre cose *che con quelli hanno una certa relazione*. Ma se convien dire che cosa sia ciascuna facoltà, o cogitativa, o sensitiva, o nutritiva, prima bisognerà far comprendere che cosa sono il pensare, il sentire *e il nutrirsi*, giacchè gli atti e le operazioni logicamente precedono le facoltà *relative*. Ma a tale stregua, se conviene ritenere le operazioni come precedute *logicamente* dai *proprî* obbietti, *allora*, per lo stesso motivo, bisognerebbe anzitutto studiare questi, come, per esempio, il cibo, il sensibile e l'intelligibile.

2. — Essenza della funzione generativa. 415 a, 22.

E così, per prima cosa, ci dobbiamo occupare dell'alimento e della riproduzione: giacchè la funzione vegetativa, di cui, *oltre le piante*, partecipano anche gli altri *viventi*, è la prima e la più comune potenza psichica, per la quale in tutti quanti gli esseri si ritrova la vita. Le operazioni di tale facoltà sono il generare e l'uso del nutrimento: infatti la funzione che meglio esprime l'intima natura dei viventi, che siano affatto sviluppati e non abbiano subíto mutilazioni, oppure *non* abbiano generazione spontanea, consiste nel produrre altri esseri simili a se stessi, e così, per esempio,

l'animale *produrrà* un animale e la pianta, invece, una pianta, affinchè *essi*, per quanto possono, partecipino di ciò che è eterno e divino. Infatti tutti *gli enti* tendono al divino e per esso compiono tutte le funzioni naturali. Ma ciò per cui *si opera* può intendersi in due modi, o come il fine in vista del quale (*nel nostro caso la partecipazione dell'eterno*) o come il mezzo col quale *si opera*, (*nel nostro caso, la propagazione*). Poichè, adunque, *essi* sono nell'impossibilità di partecipare all'eterno e al divino con una sussistenza continuata, non essendo proprio degli enti mortali il conservarsi, *ciascuno*, identico e numericamente uno, *così* per quanto ogni vivente può, partecipa *del divino*, in grado maggiore o minore, *appunto* in tale modo *cioè colla propagazione*: *e per conseguenza* resta non già lo stesso, ma come se fosse lo stesso, uno di specie, se non di numero.

3. — L'anima è causa formale, finale ed efficiente dei processi vitali. 415 b, 8.

L'anima è del corpo vivente causa e principio: ma ciò si intende in molti modi. E così l'anima *si può considerare* causa secondo i tre sensi che *di questa parola* sono stati distinti (1): infatti essa è il principio motore, è il fine per cui *si compiono le funzioni vitali*, e *poi* l'anima è causa in quanto sostanza *formale* degli organismi animati. Che essa *sia causa* in quanto sostanza, appare evidente, poichè ciò che determina l'essere *specifico* in tutte quante le cose è la sostanza, ma l'essere *peculiare* dei viventi consiste nel vivere di cui l'anima è causa e principio. Inoltre la prima attività di un essere che sia potenziale, *ne costituisce appunto* l'essenza o *forma*.

---

(1) La causa materiale è il corpo. V. *introd.* § 15.

È pure manifesto che l'anima è causa in quanto scopo; infatti, come l'intelletto opera in vista di qualche cosa, così anche la natura, e ciò *a cui essa tende* è il suo fine. E tale, infatti, secondo natura, è l'anima negli esseri animati; poichè tutti i corpi organici, così quelli degli animali come pure quelli delle piante, sono strumenti dell'anima, come se esistessero per essa. Ma in due modi *si può intendere* ciò per cui *si opera*, o come il fine *degli atti* o come il mezzo *movente*. E invero l'anima è anche la prima causa del moto locale; senonchè tale facoltà locomotrice non appartiene a tutti i viventi. Vi sono, però, dipendenti dall'anima, alterazioni *o moti qualitativi* e accrescimenti *o moti quantitativi*; infatti la sensazione sembra essere un'alterazione, ma ciò che è privo di anima non sente punto. Lo stesso dicasi del crescere e del decrescere; infatti nulla, naturalmente, decresce o cresce, se non ha la facoltà di nutrirsi, ma nulla si nutre che non partecipi della vita, *cioè dell'anima.*

4. — Si critica la teoria empedoclea sulla nutrizione. 415 b, 28.

Empedocle non bene spiegò questi fatti, cercando di dimostrare che alle piante, in quanto mettono radici, avviene di crescere verso il basso, perchè l'elemento terra tende a muoversi, per natura, in tal senso, mentre, per un motivo analogo *accade loro di crescere* verso l'alto, a cagione del fuoco. Intanto non va la distinzione di alto e di basso, poichè non ha lo stesso valore per tutti quanti gli esseri nè per l'universo, ma se conviene ritenere simili o diversi gli organi alla stregua delle loro funzioni, allora quale è la testa degli animali, tali sono le radici delle piante. Oltracciò, che cosa *mai* terrà uniti il fuoco e la terra, i quali tendono in direzioni opposte? Sarebbero senza dub-

bio scissi l'una dall'altro se non vi fosse qualche cosa ad impedire ciò; ma se qualche cosa c'è, è appunto l'anima, cioè la *vera* causa del crescere e del nutrirsi.

5. — Si criticano coloro i quali dicono che la nutrizione è dovuta unicamente all'azione del fuoco. 416 a, 9.

Alcuni, poi, credono che unicamente la natura del fuoco sia causa della nutrizione e del crescimento; infatti esso, unico dei corpi *semplici* o degli elementi, fa vedere chiaramente che si nutre e cresce. Perciò alcuno lo riterrebbe quale agente *di tali processi* anche nelle piante e negli animali. Ora il fuoco è in qualche modo concausa, ma non certamente la causa assoluta delle funzioni dette; invece l'agente principale è l'anima; infatti il fuoco, fino a quando vi è del combustibile, tende a crescere indefinitamente, mentre nella grandezza e nel crescimento degli esseri che si vengono costituendo naturalmente, vi è un limite e una media normale: tali condizioni, però, dipendono dall'anima e non già dal fuoco, cioè piuttosto dall'essenza *intelligibile* che non dalla materia.

6. — E' falso che il contrario si nutra del contrario. 416 a, 19.

Ma benchè la stessa facoltà dell'anima sia *ad un tempo* nutritiva e generativa, tuttavia è necessario farsi anzitutto un'idea precisa dell'alimento, giacchè essa si distingue dalle altre facoltà *appunto* per l'uso di questo. Ora sembra che il contrario serva di alimento al contrario, ma ciò non è di due contrarî quali si vogliano, sibbene di quelli i quali hanno, gli uni dagli altri, non solo origine, ma anche incremento: chè molte cose si generano le une dalle altre, ma non tutte sotto il rispetto quantitativo, come, per esempio, lo stato di

salute dallo stato di malattia. Sembra poi che nemmeno per le cose che si alimentano le une delle altre avvenga reciprocamente lo stesso, ma, *per esempio*, l'acqua serve di esca al fuoco, mentre il fuoco non alimenta *affatto* l'acqua. E appunto tra i corpi semplici sembra ve ne siano di così fatti che l'uno ha eminentemente carattere di nutrimento, l'altro di ciò che vien nutrito.

7. — Nè il simile si nutre del simile, ma simultaneamente, del contrario e del simile, secondo i punti di vista. 416 a, 29.

Ma la questione implica difficoltà; infatti alcuni dicono che il simile si nutre del simile, come *nel processo quantitativo* del crescere, altri, per contro, come abbiamo detto, ritengono che il contrario *si nutre* del contrario, essendo il simile impassibile da parte del simile, e che, infatti, il cibo si cangia per venire smaltito; ora per tutte le cose il mutamento è *il passaggio* allo stato contrario o *per lo meno* a uno stato intermedio. Inoltre subisce qualche cosa il cibo da parte di ciò che si nutre, ma non viceversa; come nemmeno l'artefice *vien mutato* dalla propria materia, ma, invece, questa *subisce mutazione* da parte di lui: l'artefice cangia solo *per il passaggio* dall'inerzia all'attività. Ora la questione varia aspetto secondo che si consideri come alimento la cosa *mangiata*, o nell'ultimo stadio del processo digestivo oppure nel primo. Se poi nei due casi si tratta sempre di alimento, ma nell'uno non ancora smaltito e nell'altro sì, allora si potrebbero accettare entrambe le dette interpretazioni circa l'alimento: infatti, in quanto esso non è digerito, il contrario si nutre del contrario, ma in quanto è assimilato, il simile *si nutre* del simile, sicchè evidentemente, in certa guisa, gli uni e gli altri dicono, *ad un tempo*, bene e male.

8. — L'alimento è principio conservativo e generativo. 416 b, 9.

Poichè nulla si nutre che non partecipi della vita, ciò che viene nutrito è *senza dubbio* un corpo animato, *appunto* in quanto animato, sicchè il nutrimento ha relazione, e non solo accidentale, con ciò che è dotato di anima. Ma si distinguono essenzialmente il nutrire dall'aumentare; infatti, in quanto l'essere animato è una certa quantità, *ciò che si ingerisce è solo* un mezzo di accrescimento, ma in quanto *il vivente* è un individuo determinato ed una sostanza, *ciò che si ingerisce è proprio* alimento; infatti conserva la sostanza e *l'essere vivo* sussiste fino a che si nutre; ed anzi *l'alimento* è il principio attivo per cui si genera non l'ente che si nutre, ma un altro essere simile ad esso; infatti *ciò che vien nutrito* ha già la propria sostanza, nè alcun *vivente* genera se stesso, ma *solo* si conserva.

9. — Fattori dell'alimentazione: anima, vivente, alimento e fuoco. 416 b, 17.

Per conseguenza un tale principio psichico è il potere di conservare l'essere animato, in quanto tale, e l'alimento mette *questo* in grado di esplicare le proprie funzioni. Perciò *il vivente*, privato del nutrimento, non può *più* sussistere. Poichè, adunque, vi sono tre *oggetti*, l'essere che viene alimentato, il mezzo con cui si alimenta e il principio attivo dell'alimentazione, quest'ultimo corrisponde alla prima anima, ciò che si alimenta è il corpo animato *appunto* da essa, e il mezzo è l'alimento. Ma siccome è giusto denominare tutte le cose dal loro fine, e il fine *della vita consiste* nel generare un altro ente simile a sè, così la prima anima sarà generativa di altro organismo vivo simile al proprio. Senonchè ciò in virtù di cui un vivente si nutrisce è duplice, come

pure ciò con cui si dirige la nave, e che comprende la mano ed il timone, *cioè due oggetti dei quali* uno *è* movente e mosso *ad un tempo*, l'altro è soltanto mosso. Ora è necessario che ogni cibo possa venire digerito ed infatti il calore *è l'altra causa che* promuove la digestione; perciò tutti i viventi hanno calore. Abbiamo detto in generale che cosa è la nutrizione; di essa, però, diremo esaurientemente in trattati speciali.

Cap. V. — **Dei sensi in generale.**

1. — Sentire è un patire e un alterarsi da parte di ciò che è simile sotto un aspetto, dissimile sotto un altro. 416 b, 32.

Risolte, adunque, tali questioni *circa l'anima vegetativa*, dobbiamo ora dire in generale di ogni *specie di* sensazione. Orbene, come è stato detto, la sensazione consiste nel muoversi e nel patire *di qualche cosa*. Infatti sembra trattarsi di un'alterazione *o moto qualitativo*. Dicono poi alcuni che vi sia un patire del simile da parte del simile. Ma come questo sia possibile o *piuttosto* no, è stato dimostrato (1) nella trattazione generale circa l'agire ed il patire. Del resto non si saprebbe spiegare perchè gli organi sensitivi non hanno la sensazione di se stessi, nè perchè, mancando gli stimoli esterni, restino inattivi, pur contenendo in sè il fuoco, la terra e gli altri elementi, dalle cui sostanze o dalle cui proprietà dipendono le sensazioni. Pertanto è chiaro che l'essere sensitivo non è in atto, ma solo in potenza. Perciò *avviene* come *per* il combustibile *che* non brucia se stesso per virtù propria senza il comburente, perchè

(1) Che cioè ciò che patisce dev'essere dissimile dall'agente.

allora spontaneamente brucerebbe senza bisogno di fuoco in atto *cioè acceso*. Poichè, adunque, intendiamo il sentire in due modi, (e infatti si attribuisce l'udire ed il vedere sia a ciò che *solo* potenzialmente ode e vede, anche quando per avventura dorme, sia a ciò che attualmente ode e vede), e così pure si potrebbe considerare l'organo di senso in due modi di essere, *cioè* in potenza e in atto. Analogamente anche il sensibile *si può distinguere* in potenziale e attuale. Anzitutto, adunque, dobbiamo ritenere quasi una medesima cosa il patire, l'esser mosso, *cioè venir alterato*, e l'essere in atto; infatti il moto è una specie di atto, come è stato dimostrato in altre opere. Ogni cosa, poi, patisce ed è mossa da un agente che è in atto. Perciò, come già abbiamo detto, si può asserire che *una cosa* patisce tanto da parte del simile, quanto da parte del dissimile; giacchè patisce *in quanto è* dissimile *dall'agente*, ma dopo che ha patito è *fatta* simile.

2. — Vari gradi di potenza e quindi di atto: perciò varie specie di movimento. 417 a, 21.

È necessario distinguere a proposito della potenza e dell'atto: ora, infatti, li consideriamo *anzitutto* in generale e in astratto. Vi ha, per esempio, un essere in tal guisa sciente quale chiameremmo l'uomo, per il semplice motivo che l'uomo è *della specie* di coloro che sanno e posseggono la scienza. Vi ha, poi, *un essere sciente tale* quale senz'altro diciamo colui che possiede, *poniamo*, la scienza grammaticale. Orbene ciascuno di questi è capace *di sapere*, *ma* non allo stesso modo, e cioè l'uno *solo* in quanto *è* un genere così fatto, anzi la materia *che può venire informata dal sapere*, l'altro, invece, perchè, solo che voglia, può considerare attual-

mente *i veri scientifici*, se nessuna causa esteriore glie lo impedisce; ma chi considera attualmente è sciente in atto e *come grammatico* conosce in modo eminentemente distinto, *esempigrazia*, questa *lettera dell'alfabeto* A. Ora i primi due sono potenzialmente scienti, ma l'uno a condizione di venir alterato per mezzo dell'istruzione, passando, anzi, spesso dall'abito contrario *dell'errore alla scienza*, l'altro, invece, *mutandosi*, in modo ben diverso, dal possesso inerte del senso o della scienza grammaticale, all'attività *relativa*. E così nemmeno il patire è semplice, ma talora *importa* quasi la distruzione *di un modo di essere* da parte del suo contrario, talaltra, invece, è piuttosto la conservazione *e lo sviluppo* di ciò che è potenziale da parte di ciò che è attuale e, per conseguenza, *gli è* simile nella misura in cui la potenza è disposta riguardo all'atto. Per esempio, chi possiede *già* la scienza si mette a considerare *il vero*, ma ciò o non è un alterarsi *cioè un mutamento qualitativo* (e infatti è come un incremento su se stesso e verso la piena attualità), oppure è un'alterazione d'altra specie. Perciò non si dice bene che l'essere dotato di scienza, ogni volta che sta pensando *di fatto*, si altera, come nemmeno *ciò si può dire* dell'edificatore quanto sta costruendo. *In questo caso*, adunque, ciò che, rispetto alle funzioni dell'intendere e del sapere, porta all'atto dallo stato di potenza, non si deve chiamare insegnamento, ma possibilmente in altro modo. E quello che *si trasforma* dallo stato potenziale *di ignoranza, ma non di errore*, imparando ed apprendendo il sapere da chi attualmente lo possiede ed è capace di insegnare, certamente, o neppure si può dire che patisca, come è stato detto, o bisogna affermare che vi sono due specie di alterazione, e cioè una, che è un vero patire e consiste nella trasfor-

mazione *da disposizioni originarie* a disposizioni privative *e quindi opposte*, e *un'altra che è* l'acquisizione di abiti conformi alla propria natura.

3. — Diverso passaggio dal più alto grado di potenza all'atto, rispetto al sentire e rispetto al sapere scientifico. 417 b, 16.

Ora la prima trasformazione di un essere *in* sensitivo avviene da parte *non di un maestro, ma* del generante e infatti *appena è* generato, possiede già il sentire come *chi possiede* la scienza. E per conseguenza il sentire in atto è pensato simile alla considerazione *attuale del vero*: ma differisce *il sentire dalla scienza* perchè rendono attuale il primo, agenti *che operano* dall'esterno come ciò che si ode, e similmente tutti gli altri sensibili. La ragione di questo è che la sensazione attuale è propria di particolari, mentre la scienza è degli universali, che appunto si trovano in qualche modo nella stessa anima. Perciò il pensare dipende dallo stesso *soggetto*, ogni volta che lo voglia, ma il sentire, no, giacchè è necessaria la presenza del sensibile. E in condizione analoga a questa si trovano anche le scienze applicate ai sensibili e appunto per lo stesso motivo, in quanto i sensibili sono *proprietà* delle cose particolari ed esterne.

4. — Di nuovo si distinguono i due gradi di potenza e le specie relative di movimento, deplorando che nella lingua manchino i termini distintivi. 417 b, 29.

Ma vi sarà ancora l'occasione di schiarire bene tali questioni. Per ora basti avere stabilito questo, che come l'essere potenziale *in genere* non si intende in un modo solo, ma *in due, cioè*, o come se dicessimo che il fanciullo è capace di condurre un esercito, oppure che l'uomo il quale si trova in età *conveniente è capace di fare ciò*,

così è in riguardo all'essere sensitivo. Senonchè, mancando i termini per distinguere questi *due* casi, pur avendo dimostrato che sono diversi ed in che modo sono tali, conviene usare *sempre* i vocaboli patire e alterarsi come se fossero proprî. Ora l'essere sensitivo in potenza è simile al sensibile già in atto, come si è detto. Esso patisce sì *il sensibile* in quanto non è simile, ma quando ne ha subíto l'azione è fatto simile, anzi tale e quale.

Cap. VI. — **I sensibili per sè, proprî e comuni, e i sensibili per accidente.**

1. — I sensibili per sè: proprî e comuni. 418 a, 7.

Riguardo, poi, ad ogni sensazione, conviene anzitutto parlare dei sensibili. Se ne distinguono tre specie, due, *di quelli* che diciamo di sentire per se stessi, e una *di quelli che diciamo di sentire* accidentalmente. Delle *prime* due specie, i sensibili proprî dipendono da un solo senso, i sensibili comuni, invece, da tutti. Chiamo proprio, adunque, il sensibile che non può essere avvertito da altro senso *che dal suo* e circa il quale non è possibile ingannarsi: così, per esempio, la vista *non s'inganna* intorno al colore, nè l'udito intorno al suono, nè il gusto intorno al sapore. Il tatto, invero, ci dà parecchie sensazioni diverse, *cioè tattili in senso stretto, bariche e termiche:* tuttavia ciascun senso, *ed anche il tatto*, decide circa i proprî sensibili e non si inganna *quando afferma, per esempio*, che è un colore o un suono, ma *può ingannarsi quando dice* che cosa è l'oggetto colorato o dove si trova, oppure dice che cosa è l'oggetto risonante o dove si trova. Questi *sensibili*, adunque, sono detti proprî di ciascun *sensorio*; comuni, invece, sono il movimento, la quiete,

il numero, la figura, la grandezza; infatti cotali *sensibili* non sono peculiari di nessun senso, ma comuni a tutti: per esempio, un certo movimento si sente così col tatto come colla vista.

2. — I sensibili per accidente. Conclusione. 418 a, 20.

Si dice sensibile per accidente quando, per esempio, il bianco *veduto* fosse *avvertito* come figlio di Diare: infatti questo si sente accidentalmente *colla vista*, perchè *qui* ciò che si avverte va associato *ad un colore, cioè* al bianco. Perciò nemmeno viene impressionato *il sensorio* da un siffatto sensibile. Ora dei sensibili sono eminentemente sensibili quelli proprî e per essi *infatti* è naturalmente preparata l'essenza di ciascun senso.

CAP. VII. — **Della vista e dei mezzi sensibili in genere.**

1. — I visibili sono i colori collo sfondo che li riceve. 418 a, 26.

Ciò che si apprende colla vista, è visibile. Visibile è, invero, il colore e ciò che si può far capire con un ragionamento, ma a cui capita di non aver nome; ma lo comprenderemo assai bene, procedendo *nella trattazione*. Infatti, visibile, *abbiamo detto*, è il colore, ma questo è un accidente del visibile per sè, *il quale non ha nome*; per sè, si badi bene, non per essenza, ma in quanto contiene in sè il motivo dell'essere visibile (1). Ogni colore, poi, muove il diafano in atto, e in ciò consiste la sua natura. Perciò non è visibile senza luce e nella luce si vedono tutti i colori di ciascuna cosa.

---

(1) Ciò che fosse visibile per essenza, si dovrebbe veder sempre.

2. — Del trasparente e della luce, cioè del mezzo della vista. La luce si produce istantaneamente. 418 b, 3.

Perciò conviene anzitutto parlare della luce. Si sa, intanto, che esiste qualche cosa di diafano. Ora chiamo diafano ciò che è visibile non per sè, per dirla in breve, ma per mezzo del colore di un'altra cosa. Tali sono l'aria, l'acqua e molti solidi: infatti *questi corpi* sono trasparenti, non in quanto acqua od aria, ma per una certa natura comune che si trova nell'una e nell'altra, e nell'eterno elemento corporeo del cielo. Ordunque la luce è l'atto, appunto, del diafano in quanto diafano. Ma ciò che contiene potenzialmente la luce, contiene anche le tenebre. E la luce è quasi il colore del diafano, quando sia diafano in atto, per virtù del fuoco o di altro essere così fatto quale *sarebbe* il corpo celeste; perchè anche nei corpi celesti *o astri* si trova una sola e identica natura *che è causa di luce come il fuoco*. Pertanto abbiamo detto che cosa sono il diafano e la luce, e come *questa non sia* nè fuoco, nè in genere un elemento corporeo, nè emanazione di alcun corpo, (chè anche in tale caso sarebbe elemento corporeo), ma *effetto dell'esservi* il fuoco o cosa simile in *contatto del* diafano, giacchè non è possibile che in uno stesso luogo si trovino simultaneamente due corpi: e infatti sembra che la luce sia contraria alle tenebre e per conseguenza, le tenebre consistono nel privare il diafano di cotale modo di essere e quindi, viceversa, la presenza di questo è evidentemente la luce.

Empedocle, poi, e chiunque altro la pensi come lui, non rettamente asseriscono che la luce sia trasportata e si produca in un certo tempo fra la terra e il *cielo* circostante, senza, però, che noi ci accorgiamo; ma ciò è contro l'evidenza della ragione e dei fatti; chè ci po-

trebbe sfuggire la cosa in un breve spazio, ma *dire* chè ci sfugge, *nell'ampio tratto* dall'oriente all'occidente è un'asserzione molto arrischiata (1).

3. — Necessità della luce per la visione dei colori - Oggetti fosforescenti visti nelle tenebre. 418 b, 26.

Ora il mezzo che accoglie il colore è incoloro, come *quello che accoglie* il suono è senza suono. Ma incoloro è *appunto* il diafano e ciò che non si vede o che si vede appena, quale è senza dubbio il tenebroso. E di tal fatta, invero, è il diafano non quando è in atto, ma *quando è solo* in potenza; e così lo stesso subbietto naturale ora appare tenebre ed ora luce.

Ma non tutti i visibili si avvertono nella luce, sibbene solo il colore proprio di ciascuna cosa; infatti alcuni enti non si vedono nella luce, ma suscitano la sensazione quando sono nelle tenebre, come gli oggetti ignei e sprizzanti luce, *cioè fosforescenti*, (ai quali, però, manca il nome comune), quali sono, per esempio, funghi, corni, teste di pesce, squame ed occhi; ma in tale caso non si vede il colore proprio di ciascuna di queste cose. Ora la causa per cui si vedono tali oggetti *nelle tenebre* è un altro argomento (2); ora è sufficientemente chiaro che ciò che si vede nella luce è il colore.

4. — I colori non si vedono se non a traverso il mezzo visivo in atto. 419 a, 9.

E per lo stesso motivo, *esso* non si vede senza luce; infatti la vera natura del colore consiste nel mettere in moto il diafano in atto; e l'atto del diafano è la luce.

---

(1) Eppure Empedocle aveva ragione.

(2) Vedi pagina successiva, numero 5.

E la prova di ciò è chiara: infatti se alcuno pone la cosa colorata a contatto dell'organo visivo non può vedere. Ma il colore muove anzitutto il diafano e da questo, poi, in quanto è continuo, viene messo in funzione il sensorio. Perciò non dice bene Democrito, il quale opina che, se nell'intervallo si facesse il vuoto *assoluto*, si vedrebbe molto bene, *pur senza mezzo in atto, cioè* senza luce, anche una formica che fosse nel cielo; ma ciò è impossibile. Infatti il processo del vedere ha luogo perchè il sensitivo subisce l'azione di qualche cosa; ma non è possibile che sia l'azione del colore veduto: resta adunque, che sia l'azione del mezzo; sicchè l'esistenza di un mezzo è necessaria; perciò, fatto il vuoto, non si vedrà già molto bene, ma niente affatto.

5. — Eccetto il fuoco che si vede nelle tenebre, perchè le illumina, i visibili e tutti gli altri sensibili, richiedono un mezzo in atto. 419 a, 21.

Per qual motivo, adunque, il colore si possa solo vedere nella luce, è stato detto. Il fuoco, invece, si vede nei due casi, cioè nelle tenebre e nella luce, e ciò per necessità: infatti, il diafano diventa *appunto* diafano in atto per mezzo del fuoco. Lo stesso dicasi del suono e dell'odore; nessuno di essi, venendo a contatto col sensorio, produce la sensazione, ma dall'odore e dal suono è mosso il *relativo* mezzo e questo, poi, muove, *cioè mette in funzione* il proprio sensorio: ma ogni volta che si sovrapponga al sensorio o la cosa sonora o la cosa odorosa, non avrà luogo alcuna sensazione. Lo stesso avviene del tatto e del gusto, ma non in modo *così* evidente: il motivo di ciò, apparirà in seguito. Ora il mezzo dei suoni è l'aria, ma il mezzo dell'olfatto

non ha nome: infatti *questo senso* subisce una certa azione comune all'aria e all'acqua, e quale è il diafano per il colore, tale *è* per chi riceve una sensazione olfattiva, quel *principio* che si trova in entrambi questi *elementi*: e invero sembra che anche gli animali acquatici abbiano l'olfatto. Ma l'uomo e quanti, degli esseri che camminano, sono dotati di respirazione, non possono odorare, senza respirare. Ma sarà detto poi il motivo di queste cose.

CAP. VIII. — **Dell'udito e della voce.**

1. — L'udibile, cioè il sonoro e il suono: come si produce questo. 419, 4 b.

Ora, però, dobbiamo dire anzitutto del suono e dell'udito. Il suono, adunque, ha due modi di essere: infatti *esso* è in atto oppure in potenza. *Degli oggetti*, poi, diciamo che alcuni non sono *punto* sonori, come la spugna e la lana, ed altri, invece, quali il rame, e tutti i corpi solidi e lisci, sono tali, perchè possono risuonare, cioè produrre il suono in atto fra sè e l'organo uditivo. Il suono in atto, a sua volta, si manifesta sempre come proprietà di una cosa rispetto ad un'altra e in alcunchè di *esteso*; infatti è prodotto da una percossa. Perciò è pure impossibile che venga generato il suono, se vi è solo l'oggetto *sonoro*, essendo il percotente diverso dal percosso; quindi la cosa risonante risuona rispetto a qualche altra; la percossa, poi, non avviene senza moto *locale*. Ma, come abbiamo detto, non il percuotere oggetti quali si vogliano dà suono; infatti non risuona la lana percossa, ma sì *mandano suono* il rame e tutti gli oggetti lisci e concavi; il rame,

appunto perchè è liscio: le cose concave, poi, perchè colla ripercussione moltiplicano la prima percossa, per il fatto che l'elemento mosso, *cioè l'aria*, non può uscire.

2. — Il mezzo dell'udito è l'aria risonante che Aristotele chiama pure ψόφος (= suono), in cui si distinguono gli acuti e i gravi come nella luce i colori. L'eco. 419 b, 18.

Inoltre il suono si ode nell'aria ed anche nell'acqua, ma meno: non sono, però, nè l'aria nè l'acqua la vera causa del suono, poichè conviene che avvenga una percossa di solidi fra loro e coll'aria. E ciò avviene quando l'aria percossa rimanga unita e non si disperda. Per la qual cosa, se essa vien percossa con rapidità e con forza, risuona; poichè è necessario che il moto del percotente prevenga la diffusione dell'aria, come se alcuno percotesse un mucchio od una colonna (1) di sabbia che rapidamente venisse mossa. L'eco, poi, avviene quando l'aria, dall'aria fatta una da un vaso che la limita e le impedisce di disperdersi, viene respinta indietro come una palla. Ora sembra che sempre abbia luogo l'eco, benchè non sia chiaramente avvertibile, poichè avviene senza dubbio del suono quello che avviene della luce: infatti anche la luce è sempre riflessa, (chè altrimenti non vi sarebbe luce dappertutto, ma oscurità fuori dei luoghi soleggiati), quantunque non *da ogni cosa* sia ripercossa in modo *così perfetto* come dall'acqua, o dal rame o da qualche altro oggetto liscio, e per conseguenza produce l'ombra, *cioè un'oscurità imperfetta*, colla quale delimitiamo la luce. Con ragione, poi, si dice che l'udire dipende dal vuoto. Infatti sembra che questo corrisponda

---

(1) Vedi nota 2 a pag. 169.

all'aria ed è *appunto* l'aria che genera l'audizione quando sia mossa come un tutto continuo. Ma poichè è facilmente disperdibile, non risuona se ciò che la percuote non è liscio. Ma in questo caso si mantiene una a cagione *dell'unità* della superficie *che la colpisce*: infatti la superficie delle cose liscie è una.

3. — L'organo dell'udito importa come elemento costitutivo l'aria. 420 a, 3.

Pertanto è capace di produrre la sensazione del suono ciò che può muovere l'aria unita in modo ininterrotto fino all'organo dell'udito. Ora questo senso, per natura, forma *quasi* una sola cosa coll'aria; e appunto perchè si trova *dentro e fuori* a contatto di questa, movendosi l'aria esteriore si muove anche quella interna. Perciò l'animale non ode in ogni parte *del corpo*, nè da ogni parte di esso *vi* penetra l'aria; infatti, esso non contiene in ogni parte aria *quale elemento* suscitatore *di suono* e stimolante *l'anima sensitiva*. Invero l'aria per sè è priva di suono perchè facilmente si disperde: ma quando ciò le viene impedito *allora* il suo movimento è suono. Ora quest'aria *che dà suono* è stata rinchiusa negli orecchi, *appunto* perchè sia *quasi* immobile e per conseguenza possa avvertire distintamente tutte le differenze di movimento. Perciò noi udiamo anche nell'acqua, perchè questa non penetra fino all'aria congenita *all'udito*, anzi nemmeno fino al *vero* orecchio, data la sinuosità *del canale uditivo*. Ma quando ciò accade, non si ode e nemmeno quando la membrana *del timpano* è malata, come analogamente *non si vede* quando è malata quella *certa* cute che ricopre la pupilla. Ma è pure segno che si ode o che non si ode, il *grado maggiore o minore del* continuo risonare

che fa l'orecchio a mo' di corno: chè sempre negli orecchi l'aria *contenutavi* si muove di un movimento proprio; ma il suono è delle cose esterne e non dell'organo. Anzi, *appunto* per questo dicono alcuni che noi udiamo con ciò che è vuoto e risonante, in quanto sentiamo i suoni con un organo che contiene una determinata *porzione d'*aria. Ma *allora* che cosa *propriamente* manda suono, ciò che viene percosso, *come l'aria interna all'udito*, o ciò che percuote, *come l'aria esterna*? Probabilmente tutti e due, ma in modo diverso: il suono, infatti, è il movimento dell'*aria* che si può muovere come gli oggetti che rimbalzano dalle *superfici* lisce quando vi si percuotono. Evidentemente, come è stato detto, non ogni cosa percossa o percotente manda suono, come, per esempio, se un ago si sbatte con un altro ago; ma occorre che il percosso sia piano, affinchè l'aria sia fatta rimbalzare e sia scossa tutta unita.

4. — Suoni acuti e suoni gravi, proprietà udibili delle cose sonore in atto.
420 a, 26.

Le differenze degli oggetti sonori si rivelano nella risonanza in atto *dell'aria*; infatti, come senza luce non si vedono i colori, così neppure senza risonanza *si distinguono* i suoni acuto e grave. Questi, poi, sono *così* chiamati per metafora *tolta* dalle sensazioni tattili; infatti il suono acuto stimola il senso molto *intensamente* in breve tempo, mentre quello grave *lo stimola* poco intensamente in un tempo lungo. Non è già che siano la stessa cosa l'acuto e il veloce, il grave e il tardo, ma l'attuazione specifica del primo *avviene* a causa della velocità, mentre il suono grave si attua a cagione della lentezza *di movimento*. E sembra *appunto* che vi sia analogia coll'acuto e coll'ottuso *avvertiti* dal senso tat-

tile; infatti l'acuto in certa guisa punge, l'ottuso, per contro, preme *senza penetrare*, perchè il primo agisce in un piccolo *spazio*, e l'altro in uno *spazio* grande, sicchè avviene che la loro azione è rispettivamente rapida e tarda.

5. — Dell'udibile per cui veramente è fatto l'udito, cioè della voce. 420 b, 5.

In tal modo, adunque, resti definita la questione del suono. Ora la voce è un certo suono dell'essere animato; poichè nessuno degli esseri senz'anima emette suoni vocali, ma *solo* per similitudine si dicono dotati di voce, per esempio, il flauto, la lira e *in genere* tutti quegli esseri inanimati che hanno variabilità di tono, suono melodico e *quasi* un linguaggio: infatti tali sono i caratteri della voce. Ma anche parecchi animali sono afoni, come quelli che sono privi di sangue e come i pesci, tra quelli che hanno sangue. E si capisce ciò, *vale a dire che i pesci siano afoni*, se il suono non è che un movimento dell'aria. Quelli, invece, che si dice abbiano voce, come *i pesci* dell'Acheloo, strepitano colle branchie o con qualche altro *organo* simile. Ma la voce, che pure è suono di animale, non è prodotta con un organo qualsivoglia. Ma poichè ogni suono avviene in quanto un obbietto ne percuote un altro entro un determinato mezzo, che è appunto l'aria, logicamente possono emettere suoni vocali solo quegli *animali* che accolgono *in sè* l'aria. Poichè senz'altro la natura, come si serve della lingua e per gustare *i cibi* e per parlare, delle quali funzioni la prima è necessaria (e perciò appartiene a un maggior numero), mentre il linguaggio è per uno scopo migliore *e non puramente vegetativo*, così pure *essa* adopera l'aria inspirata per due operazioni, cioè per produrre respirando il

calore interiore, la qual cosa è necessaria (e ne diremo il perchè in altre opere) (1), e per formare la voce in vista di uno scopo migliore. Orbene l'organo della respirazione è la gola, e perciò anche questa parte è ordinata in vista del polmone, in grazia del quale, appunto, gli animali terrestri hanno moltissimo calore rispetto agli altri. Ma abbisognano anzitutto della respirazione i precordii, *centro del calore naturale*. Perciò è necessario che l'aria penetri nell'interno dell'animale che respira. Quindi la percussione dell'aria inspirata, contro la cosiddetta laringe, per opera dell'anima che *infonde la vita* negli organi accennati, costituisce la voce. Giacchè, come abbiamo detto, non ogni suono di animale è voce (ed anche colla lingua si possono emettere suoni *non vocali* come quando si tosse), ma è necessario che il percotente sia animato ed abbia qualche rappresentazione *da manifestare*; e infatti la voce è un suono espressivo; nè *tale suono* è proprio dell'aria inspirata, come per esempio la tosse, ma *si produce in quanto* con tale aria si percuote, contro la laringe, quella che vi si trova. E lo dimostra *il fatto* che non si può emettere la voce, inspirando od espirando, ma trattenendo *il respiro*: ed appunto chi trattiene l'aria muove con questa *quella della trachea* (2). Quindi è manifesto perchè i pesci sono afoni: essi sono privi di trachea. Mancano di tale parte, *appunto* perchè non accolgono aria e non respirano. Il motivo di ciò è oggetto di altra considerazione.

(1) Ne ha già parlato in parte a proposito dell'alimentazione (*II*, IV, 9).

(2) La trachea forma una cosa sola, quasi, colla laringe.

Cap. IX. — Dell'olfatto.

1. — L'olfatto in rapporto col gusto, che è una specie di tatto: nell'uomo è ottuso l'olfatto e acuto il senso tattile. 421 a, 7.

Circa l'olfatto e gli odorabili è meno possibile, trattare in modo chiaro e distinto che non circa gli *obbietti sopra* considerati; infatti, la natura qualitativa dell'odore non è così manifesta come quella del suono e del colore. Ciò dipende dal fatto che il nostro senso olfattivo non è preciso, ma inferiore *a quello* di molti animali: infatti l'uomo non sente bene con tale organo, nè avverte alcun odorabile senza *l'elemento subbiettivo del* dolore o *del* piacere, data appunto l'ottusità del sensorio. Proprio, adunque, come gli animali dagli occhi duri avvertono i colori, ma non ne distinguono chiaramente le differenze eccettuata la *relativa* impressione di paura o di indifferenza, così *si trova* pure la specie umana *riguardo* agli odori.

Sembra, poi, che l'olfatto abbia analogia col gusto, e medesimamente le specie di sapore con quelle olfattive; senonchè il nostro gusto è più acuto *che l'odorato*, perchè *quello* è una sorta di tatto, il quale *appunto* nell'uomo è acutissimo: infatti *l'uomo*, mentre rispetto agli altri sensi è inferiore a molti animali, quanto al senso tattile, invece, distingue in modo assai più preciso che gli altri. E per questo *egli* è anche il più saggio tra gli esseri animali. Ne è prova, nella stessa cerchia dell'umana specie, il fatto di essere acuti ed ottusi di intelletto *soltanto* in relazione *al grado di finezza* di questo senso e non già degli altri; poichè gli uomini di carne dura

non sono fatti per ragionare, laddove coloro che hanno le carni tenere sono di mente eletta.

2. — Gli odori, meno distinti, prendono i nomi dai sapori a cui rassomigliano - Ogni senso avverte i contrari. 421 a, 26.

Anche gli odori, poi, si distinguono, come i sapori, in dolci e amari. Ora in alcune cose v'è corrispondenza tra l'odore e il sapore, voglio dire che come è dolce il primo, così è pure dolce il secondo; in altre cose, invece, *accade* il contrario. Medesimamente, poi, anche l'odore *come il sapore* può essere acre, acerbo, pungente e grasso. Ma gli odori, poichè, (già l'abbiamo detto), non sono chiaramente distinguibili come, invece, sono i sapori, così prendono i nomi da questi in ragione della somiglianza oggettiva; e così *si dice* dolce l'odore *che emana* dallo zafferano e dal miele, ed acre, per contro, quello del timo e di sostanze simili: e lo stesso modo si segue pure riguardo agli altri *odori, per denominarli.*

Come, poi, l'udito ed anzi ciascun senso avvertono, l'uno, *per esempio*, l'udibile ed il non udibile, l'altro il visibile e l'invisibile, così anche l'olfatto è proprio dell'odorabile e del non odorabile. Ma questo *è di tre specie*: ciò che non può affatto aver odore, ciò che odora debolmente e ciò che manda odore cattivo. La stessa distinzione si fa di ciò che non è gustabile.

3. — Il mezzo dell'olfatto è una qualità comune all'aria e all'acqua come il mezzo visivo, cioè il trasparente, è comune all'aria, all'acqua, ecc. 421 b, 9.

Anche la sensazione olfattiva ha luogo a traverso un mezzo, quale, per esempio, l'aria o l'acqua: perchè sembra che gli animali acquatici, tanto quelli che hanno

sangue quanto quelli che ne sono privi, avvertono pure l'odore, come gli animali che vivono a contatto dell'aria; infatti alcuni di essi, *appunto* perchè hanno un odorato fine, di lontano si muovono verso il cibo. Perciò sembra dubbio se tutti gli animali sentano gli odori allo stesso modo; l'uomo, invero, *li avverte* inspirando, ma se espira o se trattiene il respiro, non li sente nè da lontano nè da vicino, neppure se *gli oggetti odorosi* vengano posti dentro le narici: anzi *il fatto* che il sensibile messo a contatto col sensorio non sia avvertito, è comune a tutti i sensi. Ma *intanto* è proprio degli uomini il non potere sentire *gli odori* quando non si inspira e ciò appare senz'altro a chi ne fa la prova; e così gli animali senza sangue, i quali non respirano, dovrebbero avere qualche altro senso oltre quelli conosciuti. Ma ciò non è possibile se essi sentono veramente l'odore *delle cose*: infatti l'odorato è il senso di ciò che manda buono o cattivo odore. Inoltre, poi, anche essi sono evidentemente sconcertati dagli odori troppo intensi che sconcertano l'uomo, quali sarebbero quelli dell'asfalto, dello zolfo e simili. Quindi necessariamente sentono gli odori, ma senza respirare.

4. — Diversa struttura dei sensori nei vari animali. 421 b, 26.

Sembra, poi, che negli uomini il sensorio olfattivo differisca da quello degli altri animali nella stessa guisa che i suoi occhi *sono diversi* da quelli duri *di certi viventi*: infatti gli occhi *umani* hanno a difesa, quasi come un involucro, le palpebre, e se queste, muovendosi, non si aprono, non si può vedere; invece gli animali dagli occhi duri, non hanno alcun *involucro* simile, ma direttamente scorgono le cose nel trasparente: così pure, adunque, l'olfatto, in alcuni animali, a guisa dell'occhio duro, è

senza alcun velo, ma negli animali che accolgono l'aria, ha *come* una copertura che si apre durante l'inspirazione, mentre si allargano le papille ed i pori. Appunto perciò gli animali che respirano non sentono gli odori nell'acqua; infatti conviene che li avvertano respirando, ciò che nell'acqua non si può fare.

Ora come il sapore è proprio di ciò che è umido, così l'odore è proprio di ciò che è secco e tale è potenzialmente il sensorio dell'olfatto.

Cap. X. — **Del gusto e del sapore.**

1. — L'umido è il sostrato gustabile, a cui ineriscono i varî sapori, che si sentono per il contatto immediato coll'organo e non a traverso un mezzo in atto. 422 a, 8.

Il gustabile è una specie di tangibile: e perciò non è avvertito a traverso alcun corpo estraneo che ne sia *quasi* il mezzo, proprio come avviene del tatto. E la sostanza in cui si trova il sapore, cioè il gustabile, si trova nell'umido come nella *propria* materia *e non come in un mezzo*; ma *essa* è una specie di tangibile. Perciò, anche se fossimo nell'acqua, gusteremmo, *per esempio*, una sostanza dolce che vi si trovasse mescolata, ma non la sentiremmo a traverso un corpo intermediario *e quindi a distanza*, ma per il fatto che è mescolata coll'umido, come avviene della bevanda. Il colore, invece, non è veduto perchè si mescoli *col trasparente*, nè per i suoi effluvii *che tocchino l'occhio*. Poichè, adunque, non c'è alcun mezzo *gustativo*, *avviene che* come il visibile è il colore, così il gustabile è il sapore, *benchè questo sia a contatto coll'organo*. Niente, invero, *di ciò che* produce la sensazione gustativa è senza umidità, ma la con-

tiene in atto o *almeno* in potenza, come le sostanze salse, che, infatti, si liquefanno facilmente e nello stesso tempo *bagnano* la lingua.

2. — Come la vista e l'udito avvertono i contrari, così anche il gusto avverte il gustabile e il non gustabile. 422 a, 20.

Ora la vista è il senso del visibile e dell'invisibile, (infatti, l'oscurità è invisibile, ma è anche avvertita dall'occhio), ed è pure il senso di ciò che abbaglia (e quindi di ciò che è anche invisibile, ma in modo diverso dall'oscurità): analogamente, poi, l'udito, è *l'organo* del suono e del silenzio, cioè dell'udibile e del non udibile, ed inoltre, come la vista avverte ciò che abbaglia, così esso sente pure i suoni forti (ora il suono forte e violento è in certa guisa non udibile come quello debole). Senonchè l'invisibile può venire inteso sia in senso assoluto, come qualsiasi altra forma di non ente, in quanto una cosa non può affatto essere, sia in quanto una cosa, pur essendo disposta, per natura, ad essere, non è od è in modo assai imperfetto, come chi non avesse piedi o *il frutto che si dice* senza nocciolo (1). Anche il gusto, adunque, è il senso del gustabile e del non gustabile e questo ultimo o è ciò che ha sapore appena avvertibile, o ciò che ha sapore cattivo, o ciò che ha sapore *così intenso* da sconcertare l'organo del gusto.

3. — Del gustabile per sè o umido, cioè del bevibile e del non bevibile. La lingua è solo potenzialmente umida. 422 a, 31.

Sembrano, poi, essere principio *dei gustabili*, il bevibile e il non bevibile, che, infatti, corrispondono, entrambi, in certa guisa, al senso gustativo, *in quanto*

---

(1) Perchè ha un nocciolo insignificante.

sensazioni potenziali: senonchè l'uno, *cioè il secondo è principio di sapore* cattivo e sconcertante il senso, l'altro, invece, *di sensazione* secondo natura. Ma ciò che è bevibile è oggetto comune del tatto e del gusto. E siccome il gustabile è umido, è necessario che il sensorio relativo non sia *sempre* attualmente bagnato, ma che, d'altra parte, nemmeno sia nell'impossibilità di venire inumidito. Infatti il senso gustativo subisce una certa azione da parte del gustabile, in quanto gustabile, *e quindi in quanto umido*. Pertanto l'organo del gusto, come ciò che può essere umido, conservando la potenzialità *di tutti i sapori e degli umidi rispettivi*, ma non è *sempre* umido *in atto*, deve, *a volta a volta*, venire inumidito. Ne è prova il fatto che la lingua sente *i sapori*, quando non sia nè arida affatto, nè troppo bagnata; infatti in questo caso avviene il contatto dell'umido che già prima era *sulla lingua*, come quando alcuno, dopo aver gustato un sapore forte, ne assaggia un altro *senza sentirlo*; e così pure *accade che* ai malati sembrino amari tutti i cibi e le bevande, perchè li assaporano colla lingua già ricoperta di tale liquido *amaro*.

4. — I sapori specifici. 422 b, 10.

Ora, proprio come avviene per i colori, le specie semplici di sapori, *cioè* il dolce e l'amaro, costituiscono gli estremi opposti *di una serie* mentre seguono immediatamente, al primo, il grasso, al secondo, il salso; fra questi poi si trovano l'acido, l'acerbo, l'aspro e il pungente; queste all'incirca sembrano essere le varietà di sapore. Cosicchè il senso gustativo è in potenza tale, *cioè i vari sapori*, *ed* il gustabile è l'agente che lo fa passare all'atto.

Cap. XI. — Del tatto.

1. — Se la carne sia il sensorio tattile, o solo il mezzo. Se vi è un solo tatto o molti, in quanto avverte molte copple di contrari senza un fondo comune. 422 b, 17.

Considerazioni simili si devono fare circa il tangibile e circa il tatto: poichè se questo implica non uno solo, ma più sensi, allora per necessità anche i sensibili tattili saranno più. Ora, appunto, non si sa bene *anzitutto* se vi sono molti tatti o no, e *inoltre*, circa la natura del relativo sensorio, se esso è costituito dalla carne e da ciò che è analogo alla carne negli altri animali *che sono senza sangue*, oppure no, ma la carne costituisca soltanto il mezzo, mentre il primo sensorio del tatto sarebbe alcunchè di diverso, situato nell'interno *dell'organismo*. Ed infatti ogni senso pare che sia proprio di una sola coppia di contrarî, come, per esempio, la vista *avverte* il bianco e il nero, l'udito, *i suoni* acuto e grave, il gusto, l'amaro e il dolce; ma nell'obbietto del tatto, vi sono molte opposizioni contrarie, *quali*, il caldo e il freddo, il secco e l'umido, il duro e il molle, e tutte le altre cose consimili. Si trova, però, una certa soluzione circa questo dubbio, *nel fatto* che anche rispetto alle altre sensazioni si trovano molte serie di contrarî, e così, per esempio, nella voce non solo *si distinguono* l'acuto e il grave, ma anche il forte e il piano, il timbro soave e quello ruvido, e così via. Varie distinzioni simili si fanno pure riguardo al colore. Senonchè non è manifesto quale sia, per il tatto, il fondo sensibile comune, che per l'udito, ad esempio, è il suono.

2. — Sembra che la carne, sintesi dei quattro elementi sia il mezzo tattile, mentre il senso sarebbe interno. 422 b, 34.

Se poi il sensorio sia interno o se, nel caso negativo, sia senz'altro la carne, non sembra essere una prova decisiva il fatto che la sensazione avviene simultaneamente col contatto dei tangibili. Ed infatti se ora alcuno, per fare l'esperimento, avvolgesse attorno alla carne una specie di velo, questo, tuttavia, al contatto, provocherebbe immediatamente la sensazione; eppure, evidentemente, il sensorio non è nel velo; e se poi questo fosse anche congenito *col corpo, pur non essendo il sensorio*, la sensazione si propagherebbe ancor più rapidamente. Pertanto tale parte del corpo, *cioè la carne*, sembra trovarsi nella condizione in cui sarebbe l'aria che ne circonda quando fosse unita, per natura, *al nostro organismo*: allora ci parrebbe di avvertire, con un solo organo, il suono, il colore e l'odore e *riterremmo* come un senso unico, la vista, l'udito e l'olfatto. Ora, invece, appare evidente che i detti sensori sono diversi, appunto perchè sono stati distinti i mezzi a traverso i quali i sensibili operano sui sensi. Ma per adesso, riguardo al tatto, non è ancora manifesto il mezzo; giacchè è impossibile che il corpo animato risulti *unicamente* di aria o di acqua, *le quali sono i mezzi degli altri sensi*; infatti conviene che sia alcunchè di solido. Resta, adunque, che *esso* sia un misto di terra e degli elementi detti, come richiede la carne e ciò che le è analogo *negli animali senza sangue*; per conseguenza è necessario che funzioni da mezzo congenito del senso tattile, lo *stesso* corpo, a traverso il quale avvengono le sensazioni, che sono parecchie. Infatti dimostra che sono parecchie il tatto che si trova sulla lingua: poichè esso, con un medesimo strumento, *cioè colla lingua stessa*, avverte tutti

quanti i tangibili e, *per di più*, il sapore. Se, pertanto, anche l'altra carne avvertisse il sapore, si potrebbe credere che il gusto e il tatto sono un senso solo e identico. Ora, invece, sono due, perchè non si può fare la conversione *dicendo che anche il gusto è un senso generale come il tatto.*

3. — **Del resto l'aria e l'acqua sono pure mezzi tattili, in quanto strati sottilissimi di esse impediscono, benchè non avvertiti, il contatto diretto del tangibile col corpo.** 423 a, 22.

Ecco, poi, una difficoltà: se ogni corpo ha profondità, cioè la terza dimensione, *naturalmente* due corpi, fra i quali ve ne sia un terzo, non possono toccarsi; ma l'umido non è senza corporeità *a tre dimensioni*, e nemmeno ciò che bagna, sibbene è necessario che siano acqua o che *almeno* contengano dell'acqua: ora gli oggetti che si toccano nell'acqua, se non sono asciutte le parti tangenti, necessariamente prendono in mezzo *uno strato di* acqua la quale ricopre tutta quanta la superficie: ma se ciò è vero, è impossibile che nell'acqua avvenga il contatto di due corpi. Lo stesso avviene anche *degli oggetti che sono* nell'aria, (infatti l'aria è rispetto ai corpi che vi si trovano, nella stessa relazione in cui si trova l'acqua rispetto a quelli che vi sono immersi, ma noi non ci accorgiamo *che il contatto delle cose sia mediato dall'aria*, come gli animali acquatici *non si avvedono* che il bagnato non tocca *immediatamente* il bagnato). Adunque, *è risolta la questione*, se l'avvertimento di tutti i sensibili avvenga nello stesso modo, oppure in modo diverso, come *erroneamente* si crede ancora che il gusto e il tatto li avvertano toccandoli, gli altri *sensi*, invece, *li avvertano* da lontano. Ma tale *diversità* non esiste, ed anche il duro e il molle ven-

gono da noi sentiti per mezzo di altro, proprio come il sonoro, il visibile e l'odorabile: senonchè questi si sentono a distanza, e quelli da vicino. E per questo, *cioè per la vicinanza, il mezzo ci* sfugge; poichè evidentemente sentiamo tutte le cose a traverso un mezzo che, però, non avvertiamo riguardo al gusto e al tatto. Eppure *non ci dobbiamo meravigliare se*, come anche prima abbiamo detto, quando pure sentissimo tutti i tangibili a traverso un velo, *appunto* per il fatto di non avvertirlo come impedimento, avremmo proprio le stesse sensazioni tattili che abbiamo ora, *immersi* nell'acqua e nell'aria; infatti crediamo di toccare *immediatamente* i tangibili senza alcun mezzo.

4. — I tangibili si sentono come a contatto perchè il mezzo tattile non è avvertito, a differenza di quanto avviene riguardo agli altri sensi. 423 b, 12.

Ma vi è differenza fra i sensibili del tatto, *da una parte*, e il visibile ed il sonoro *dall'altra*, poichè sentiamo questi per una certa azione che il mezzo esercita su di noi, quelli, invece, in quanto *siamo stimolati* non dal mezzo, ma insieme col mezzo, come chi è colpito sullo scudo: qui, non già lo scudo percosso percuote *a sua volta il corpo*, ma avviene che entrambi sono colpiti ad un tempo. Insomma pare che nella stessa relazione in cui si trovano l'aria e l'acqua, ciascuna per sè, colla vista, coll'udito e coll'olfatto, si trovino pure la carne e la lingua rispetto al senso tattile. Quindi in nessuno dei due casi, il contatto *immediato* dell'organo produrrebbe la sensazione, come se, poniamo, alcuno mettesse un oggetto bianco sulla superficie dell'occhio. Perciò è pure evidente che il senso del tatto è interno

all'organismo. Così, infatti, accadrebbe al tatto, *se non fosse interno*, quello che accade anche agli altri sensi; cioè il suo sensorio non avvertirebbe *i tangibili* sovrapposti ad esso, ma invece avverte quelli sovrapposti alla carne; per conseguenza la carne è il mezzo del senso tattile.

5. — Dei tangibili, proprietà oggettive degli elementi materiali, e del tatto inteso come termine medio fra le opposizioni dei tangibili. 423 b, 27.

Ordunque tangibili sono le proprietà differenziali dei corpi in quanto corpi; voglio dire, cioè le proprietà che distinguono gli elementi, *come* caldo e freddo, secco e umido, circa le quali già abbiamo detto prima, nei luoghi che trattano degli elementi. Ora l'organo con cui le sentiamo e ciò da cui dipende il cosiddetto senso tattile come dal suo principio, sono una parte potenzialmente simile *alle dette proprietà*; e infatti il sentire è una specie di patire. Sicchè l'agente, *cioè il tangibile*, quale esso stesso *è* in atto, tale rende quello che è soltanto potenziale, *cioè la detta parte*. Quindi non sentiamo il caldo e il freddo, o il duro e il molle, quando siano simili a quelli dell'organismo, ma quando ne differiscano in più, come se il senso occupasse, in certa guisa, il punto medio dell'opposizione dei sensibili *relativi*. Appunto perciò esso giudica i sensibili. Infatti il termine medio è capace di distinguere, poichè è diverso da ciascuno degli stessi termini estremi: e inoltre, come è necessario che l'organo, il quale deve avvertire il bianco e il nero, non sia alcuno dei due in atto, ma sia l'uno e l'altro in potenza, (lo stesso dicasi degli altri sensi), così, per conseguenza, è pure del tatto, *che non dev'essere* nè caldo nè freddo.

6. — Anche il tatto ha per oggetto i contrari. 424 a, 10.

S'aggiunga che come la vista è *il senso* del visibile e dell'invisibile, e analogamente anche gli altri sensi avvertono i contrarî, così pure il tatto *sente* il tangibile e il non tangibile: sono non tangibili, poi, sia ciò di cui si distinguono appena le proprietà dei tangibili, come avviene dell'aria, sia *anche* gli eccessi delle proprietà dette, i quali hanno il potere di guastare *l'organo*. Ma ora basti quanto in genere è stato detto circa ciascun senso.

Cap. XII — **Del senso in generale.**

1. — Sentire vuol dire accogliere le forme sensibili senza la materia secondo una certa convenienza tra il sensibile e il senso, il quale è una proporzione di elementi. 424 a, 17.

Quanto al senso in genere, poi, è necessario comprendere *bene questo*, *cioè* che esso è ciò che può accogliere le forme sensibili senza la materia, nella stessa guisa che la cera accoglie l'impronta dell'anello senza il ferro e senza l'oro *di cui è fatto*: in altre parole la cera riceve bensì il sigillo aureo e bronzeo, ma non come oro o come bronzo. In modo simile anche il senso di ciascuno subisce l'azione di ciò che ha colore, sapore o suono, non in quanto ognuno di quegli enti *che sono così fatti* è *un oggetto specifico* designato dal nome, ma *solo* in quanto è tale, *cioè possiede le dette proprietà*, e *inoltre* secondo il rapporto di convenienza *dell'oggetto col senso*. E *appunto* il sensorio è anzitutto ciò in cui risiede simile facoltà *di ricevere le forme sensibili*. Anzi *esso* è identico *all'oggetto*, *quanto alla forma sensibile*, ma la sua natura è diversa; poichè, *se questa coincidesse*, il principio sensitivo sarebbe una grandezza *come il*

sensibile; ora, a dir vero, l'essenza del sensitivo e il sentire non importano già grandezza, ma *consistono* in una certa proporzione *di parti* e in una certa facoltà *del sensorio.*

2. — Quindi si spiega perchè gli eccessi rovinano i sensorii. 424 a, 28.

Da queste cose risulta chiaro anche il motivo per cui gli eccessi delle proprietà sensibili rovinano i sensorii; infatti se il processo, *cioè l'azione del sensibile*, è veemente tanto da superare la resistenza del sensorio, si guasta il giusto rapporto *funzionale delle parti* (nel quale appunto consiste la sensazione), come, se si percuotono fortemente le corde *di uno strumento, se ne guastano* l'armonia e il tono.

3. — Le piante non sentono perchè non hanno una composizione media e non accolgono le forme pure. 424 a, 32.

Per conseguenza *si può spiegare* perchè mai le piante non sentono, benchè abbiano una certa funzione psichica e subiscano una qualche azione da parte delle cose tangibili, poichè anche esse si raffreddano e si riscaldano; ne è causa il fatto che *le piante* mancano di quella certa composizione media *che è propria dei sensorî rispetto ai sensibili*, e di quel tale principio che è capace di accogliere le forme *isolate* degli oggetti dei sensi; *esse*, invece, subiscono l'azione *dei tangibili*, mutando anche il sostrato materiale.

4. — Le proprietà sensibili non impressionano gli enti che mancano dei relativi sensi. 424 b, 3.

Ma si può chiedere se ciò che non è capace di odorare riceva qualche impressione dall'odore, o se ciò che non può vedere sia impressionato dal colore: lo

stesso dicasi riguardo agli altri sensi. Orbene, se l'odore è l'odorabile, la sua azione, (ammesso che abbia un'azione), consisterà nel produrre la sensazione relativa; e così nessuno degli enti che non possono odorare, subirà impressione da parte dell'odore; lo stesso ragionamento vale anche per gli altri sensi; anzi nemmeno *alcuno* degli enti che possono *sentire*, sarà impressionato *dalle forme sensibili*, se non in quanto possiede ciascun senso *relativo ad esse*. Ciò è pure manifesto per il seguente fatto. Nè la luce, nè le tenebre, nè il suono, nè l'odore hanno influenza sui corpi, ma *vi esercitano un'azione* le cose in cui si trovano *le dette forme sensibili*, come l'aria, che, quando è accompagnata dal tuono, spezza il legno.

5. — Le proprietà tattili e gustative agiscono sui corpi inanimati: forse anche gli altri sensibili agiscono, ma solo sugli elementi instabili come l'aria. 424 b, 12.

Ma le proprietà tangibili e i sapori agiscono *sui corpi*; se no, da che cosa mai verrebbero impressionati e trasformati gli enti privi di anima? Forse, adunque, anche quelle *altre forme sensibili* agiscono, senonchè non ogni corpo riceve l'azione, *poniamo*, dell'odore e del suono; e quegli obbietti che le subiscono, sono indeterminati e non stabili, quale *appunto* è l'aria; infatti *essa* manda odore come se avesse patito qualche cosa *da parte di un agente*. Ora che cosa è mai provare odore, se non un patire? Senonchè il provare odore è anche sentire, e invece l'aria che ha patito diventa immediatamente sensibile *all'olfatto, ma non senziente*.

LIBRO III.

DELLE FUNZIONI INTELLETTIVA, VALUTATIVA E PRATICA

CAP. I. — Sensorî specifici e sensorio comune rispetto alle varie specie di sensibili.

1. — Bastano i cinque sensi per accogliere tutte le affezioni sensibili, perchè, eccetto il tatto, sono costituiti degli elementi che servono di mezzo per la propagazione dei sensibili stessi. 424 b, 22.

Per le seguenti considerazioni, si può credere che oltre i cinque sensi, (voglio dire la vista, l'udito, l'odorato, il gusto e il tatto), non ne esistono altri. Infatti, se pure ora, sentiamo tutto ciò che si avverte al tocco, (poichè tutte le affezioni del tangibile in quanto tale sono sentite da noi per mezzo dell'organo tattile), è necessario *viceversa* che, se ci manca l'avvertimento *di qualche forma sensibile delle cose*, ci manchi pure il sensorio *relativo:* orbene tutte quante le affezioni che sentiamo toccandole, ci sono rivelate dal tatto, che per avventura abbiamo, ma quelle, invece, che *sentiamo* attraverso i mezzi *sensibili* e non per contatto, *ci sono rivelate* dagli elementi *costitutivi dei sensorî*, voglio dire,

per esempio, dall'aria e dall'acqua, *che essendo simili ai mezzi, permettono la propagazione dei sensibili fin entro i sensorî.* Ma ecco come stanno le cose: se parecchi sensibili, *poniamo due*, diversi fra loro di genere, si avvertono a traverso un solo mezzo, *cioè un solo elemento*, necessariamente chi avesse siffatta materia *unica* come sensorio, li avvertirebbe tutti, (per esempio, un organo di senso, formato d'aria, *avvertirebbe* il suono e il colore, *appunto* perchè essa di tali sensibili è il mezzo); se, invece, i mezzi, *per un solo genere di sensazioni* sono più di uno, come, per esempio, del colore sono l'aria e l'acqua (perchè diafane entrambe), anche chi ne ha uno solo, *costitutivo del sensorio*, potrà sentire ciò che si propaga a traverso due *o più* elementi. Ora i sensorî risultano costituiti unicamente, *nella loro essenza*, da questi due fra gli elementi, cioè dall'aria e dall'acqua: (infatti la pupilla è formata d'acqua, l'udito di aria e l'olfatto dell'una e dell'altra); il fuoco non è *propriamente* di alcun sensorio, oppure, *se si vuole, come condizione di vita*, è comune a tutti, (chè non vi ha essere sensitivo senza calore); la terra, poi, o non è costitutiva di alcuno, o *piuttosto* si trova propriamente mescolata soprattutto nel tatto *che è una composizione media di elementi.* Quindi consegue che, *eccettuato il tatto*, tutti i sensi risultino costituiti soltanto di aria e di acqua; ora, infatti, alcuni animali posseggono cotali organi; *essi*, adunque, hanno tutte le sensazioni, se non sono imperfetti o mutilati: e invero, anche la talpa possiede evidentemente gli occhi sotto la pelle. Se, pertanto, non esistono altro corpo, ed altra proprietà che non sia di alcuno fra gli elementi corporei che si trovano quaggiù, nessuna sensazione ci può sfuggire.

2. — I sensibili comuni, avvertiti per mezzo del movimento, non hanno un sensorio proprio - Invece, le sensazioni per accidente, sono dovute al sensorio comune, eccetto quelle associate casualmente. 425 a, 14.

Ma, invero, nemmeno vi può essere un sensorio proprio dei sensibili comuni quali sono il moto, la quiete, la figura, la grandezza, il numero e l'unità, che noi avvertiamo coi singoli sensi, quali accidenti *dei sensibili proprî*; infatti li sentiamo tutti per mezzo del movimento, come, per esempio, la grandezza; la figura, poi, è pure una grandezza; la quiete *dipende* dal fatto che una cosa non si muove: e il numero è la negazione del continuo, *appunto* riguardo alle sensazioni proprie, poichè infatti, ciascun senso apprende *il sensibile come* unità. Perciò evidentemente è impossibile che di uno qualsivoglia di tali *sensibili comuni*, poniamo del moto, esista un senso proprio; perchè allora *esso* sarebbe *avvertito accidentalmente* come ora sentiamo il dolce colla vista. Ciò avviene perchè noi abbiamo, per avventura, un senso *comune* ai due sensibili *della vista e del gusto*, col quale li avvertiamo insieme anche quando *le due sensazioni relative* avvengano simultaneamente; in caso contrario, non sentiremmo in alcun modo *accidentalmente*, se non per *associazione dovuta al caso*, come quando *riconosciamo* il figlio di Cleone, non perchè *è* figlio di Cleone, ma perchè *è* bianco, cioè in quanto a questo *sensibile della vista* avvenne casualmente di essere il figlio di Cleone. Ora dei sensibili comuni abbiamo senz'altro la sensazione comune *a tutti i sensorii* e non solo l'avvertimento accidentale, poichè non sono sensibili proprî; infatti in tal caso non li avvertiremmo se non come è stato detto che noi vediamo il figlio di Cleone. Invece i sensi avvertono per accidente gli uni i sensibili proprî degli altri, non già, in quanto sono *singolarmente*

presi, ma in quanto *fanno capo a* un solo senso comune, ogni volta che si apprendono simultaneamente le *diverse* affezioni sensibili di uno stesso oggetto, come quando si sente che il fiele è amaro e giallo; poichè evidentemente *in questo caso*, non è ufficio di uno solo dei due sensi, *vista o gusto*, l'affermare l'unità dei due *sensibili*; per conseguenza tale senso unico s'inganna pure e crederà che sia fiele tutto quello che appare giallo *alla vista*.

3. — Abbiamo più sensi e non solo quello comune, per distinguere meglio nella varietà l'unità dei sensibili comuni. 425 b, 4.

Si potrebbe ricercare *allora* per qual motivo noi abbiamo più sensi e non uno solo, *cioè quello comune*. Forse perchè meno ci sfuggano i sensibili comuni che accompagnano *tutti gli altri*, quali sono *appunto* il moto, la grandezza e il numero; infatti se, per esempio, ci fosse soltanto la vista, ed anzi questa sentisse solo il bianco, essi sarebbero meno distinguibili e sembrerebbe che tutti i sensibili fossero identici, per il fatto che, *per esempio*, il colore *bianco* e la grandezza vanno sempre associati insieme. Ora, invece, il fatto che i sensibili comuni si trovano anche in altro sensibile *proprio*, manifesta chiaramente che ciascuno di essi è alcunchè di diverso *da quelli a cui si associa*.

Cap. II. — Ogni senso giudica i proprî sensibili che attua in sè, ma il senso comune è giudice di tutti i sensibili.

1. — Il senso avverte anche se stesso in quanto avverte il sensibile. 425 b, 12.

Ora poichè sentiamo di vedere e di udire è necessario che avvertiamo l'atto del vedere o colla vista o con un altro senso. Ma allora il medesimo *organo* sen-

tirà la vista e il colore *che ne è* l'oggetto. E così o vi saranno due *sensi* dello stesso sensibile, *cioè del colore*, oppure la stessa *vista* avverte sè medesima. Inoltre, se vi fosse anche un altro senso che apprende la vista, o si procederebbe all'indefinito, oppure questo sarebbe come il senso di se stesso. Quindi tanto vale che ciò si ammetta *senz'altro* riguardo al primo senso, *cioè alla vista*. Ma vi è una difficoltà; se il sentire colla vista è vedere, e l'oggetto del vedere è il colore o il colorato, ammesso che qualcuno veda il vedente, *allora* anche questo primo vedente sarà colorato. Evidentemente, adunque, non è *una funzione* semplice il sentire colla vista; e infatti anche quando non vediamo, coll'organo visivo distinguiamo le tenebre e la luce, ma non *avvertendole* allo stesso modo. Inoltre, poi, anche ciò che vede può essere, *in certo modo*, colorato; infatti ciascun sensorio è capace di accogliere il sensibile senza la materia. E perciò, anche allontanandosi i sensibili, restano negli organi *relativi* le sensazioni e le immagini.

2. — Il sensibile e il senso, quando sono simultaneamente in atto, coincidono per la forma. 425 b, 26.

Ora l'atto del sensibile e quello del senso, *quando avvengono simultaneamente*, sono un solo ed identico *atto*, benchè *senso e sensibile* non abbiano la stessa natura *essenziale*; voglio dire, per esempio, che *allora* il suono in atto e l'udito in atto *coincidono*; poichè può darsi che sebbene si abbia l'udito *in atto*, non si oda *che il silenzio* (1), e che, sebbene qualche cosa produca suono, non risuoni sempre *all'orecchio*. Ma quando sia

(1) Come si vedono le tenebre. V. parag. precedente.

in funzione ciò che può udire e mandi suono ciò che può suonare, *allora* simultaneamente sono in atto l'udito e il suono; e *in tal caso* si potrebbe dire che *l'atto del* primo è l'audizione e *l'atto del* secondo è la SONAZIONE. E se, invero, il movimento, l'azione e la passione sono in ciò che si trasforma, necessariamente il suono e l'udito, in quanto sono in atto, si trovano nell'udito *stesso*, in quanto è potenziale *rispetto all'udibile*; poichè, appunto, l'attività dell'agente e del motore si esplica nel paziente; e perciò non è necessario che il motore si muova, *cioè muti*. Pertanto l'atto del sonoro è o suono *rispetto all'oggetto* o SONAZIONE *rispetto all'orecchio*, e l'atto di ciò che può udire o è *semplice* udito *vigile* o audizione *del suono*, poichè l'udito e il suono *possono essere in atto* in due modi *separatamente o simultaneamente, e gli atti separati sono come* LA POTENZA *dell'atto simultaneo*; lo stesso dicasi degli altri sensi e dei *rispettivi* sensibili. Come, infatti, l'azione e la passione sono nel paziente e non nell'agente, così gli atti *simultanei* del sensibile e del senso, sono nel senso *stesso*. Ma *tali atti simultanei*, per alcune sensazioni, hanno i *rispettivi* nomi, come SONAZIONE e audizione, per altre, invece, uno dei due è senza nome; infatti si dice visione l'atto della vista, ma non c'è un termine per l'atto *corrispondente* del colore; e *così si dice* GUSTAZIONE l'atto del gusto, ma non c'è nome per l'atto del sapore. Poichè, adunque, l'atto del sensibile e quello del senso sono uno solo, è necessario, *per esempio*, che l'udito e il suono così intesi, *cioè simultaneamente in atto*, vengano meno e sussistano insieme, e lo stesso dicasi del sapore e del gusto, e delle altre sensazioni; ma *ciò* non è punto necessario, se *il senso ed il relativo sensibile* si intendono *solo* come capaci potenzialmente *di attività simultanea*. Ma

gli antichi naturalisti (1) non giudicavano bene intorno a questo punto, opinando che il bianco e il nero non esistessero senza vista, nè il sapore senza il gusto. Ora, sotto un certo rapporto dicevano bene, sotto un altro, male; intendendosi, infatti, in due modi il senso e il sensibile, cioè o come potenzialmente *identici*, o come *simultaneamente* attuali, l'opinione detta vale in questo secondo caso, ma non vale nel primo. Ma quei filosofi asserivano in modo assoluto, ciò che doveva essere inteso in modo relativo.

3. — Ogni senso è un certo rapporto proporzionale di parti - Piacere e dolore. 426 a, 27.

Ora se la voce è un certo accordo, ma la voce e l'udito *simultaneamente in atto* sono come una cosa sola, e se inoltre l'accordo non è intrinsecamente uno, ma sì un rapporto proporzionale *di parti*, necessariamente anche l'udito sarà un rapporto proporzionale. E *appunto* per questo, ciascun *suono* eccessivo, sia acuto sia grave, guasta l'udito; così pure *l'eccesso* nei sapori, riguardo al gusto, nei colori, ciò che è troppo splendente o troppo oscuro riguardo alla vista, e riguardo all'olfatto, un profumo *troppo* forte, sia soave sia acuto; come se, *insomma*, il senso consistesse in una proporzione *di parti*. Perciò quando *i sensibili*, genuini e non mescolati, siano ridotti alla *giusta* proporzione, riescono piacevoli, come, per esempio, *quando siano ridotti al giusto grado*, riescono graditi *i sapori*, pungente, dolce e salso. Ma in genere l'accordo *piacevole* consiste piuttosto in una mescolanza *di suoni* che non nell'acuto o nel grave. Così *obbietto* del tatto sono il caldo e il freddo; ma la sensazione

(1) Forse *sofisti* che si occupavano della natura.

tattile *normale e quindi piacevole*, *consiste* nel contemperamento *dei due*, mentre gli eccessi *in un senso o nell'altro* addolorano o guastano *il sensorio.*

4. — Del sensorio comune. 426 b, 8.

Ciascun senso, adunque, ha il proprio oggetto sensibile, risiede nel sensorio in quanto tale, e distingue le differenze del suo obbietto *specifico*: per esempio, la vista *distingue* il bianco e il nero, il gusto, invece, il dolce e l'amaro; ciò avviene pure riguardo agli altri *sensi.* Ma siccome distinguiamo anche il bianco e il dolce, e *insomma* ciascuno dei sensibili in relazione a ciascun altro *di genere diverso*, con quale mezzo sentiamo pure la differenza? Necessariamente con un senso, poichè si tratta di sensibili. Perciò appare anche manifesto che la carne non può essere il sensorio ultimo *e comune*; poichè converrebbe che il principio discretivo distinguesse solo ciò che lo tocca. Nè evidentemente si può distinguere il dolce dal bianco, con due *principî* separati, ma è necessario che entrambi *questi sensibili* si manifestino ad un solo *giudice*. Poichè a quella stregua anche se l'uno fosse avvertito da me e l'altro da te, apparirebbero manifestalmente diversi fra loro. E invece un solo *principio* deve giudicare che *un sensibile* è diverso dall'altro; e infatti il dolce è diverso dal bianco. Pertanto il giudice è identico *pur essendo molteplici gli obbietti*, e per conseguenza, come dice, così pure pensa e sente.

5. — La distinzione dei sensibili importa unità di giudice e di tempo, in cui si avvertono i sensibili stessi. 426 b, 22.

Pertanto è chiaro che non si possono distinguere i *sensibili* separati con mezzi separati; ma di qui *consegue* che nemmeno *si possano distinguere varî sensibili avver-*

tendoli in tempi separati. Come infatti, uno stesso *principio* afferma che diversi sono il bene e il male, così pure quando riconosce che l'uno è diverso *dall'altro*, e per conseguenza *che* questo *è diverso dal primo*, il quando *cioè l'unità di tempo* non è accidentale, come sarebbe, per esempio, nel caso in cui *io* ora dicessi che *una cosa* è diversa *da un'altra*, ma non già che *proprio* ORA È DIVERSA; invece *proprio* ora e perchè *proprio* ora *la cosa è diversa*, così asserisce *il detto principio sensitivo*: perciò *la diversità e l'avvertimento di essa sono* simultanei. Consegue, adunque, che il principio è indivisibile e che *giudica i sensibili separati* in un tempo inseparabile.

6. — Il sensorio comune è uno e molteplice ad un tempo. 426 b, 29.

Senonchè è impossibile che lo stesso *principio*, in quanto è indivisibile e *per di più* in un tempo indivisibile, accolga simultaneamente in sè movimenti opposti. Chè se il dolce muove il senso e la ragione in un dato modo, l'amaro, invece, le muove in modo contrario, ed il bianco, in modo diverso. Forse che il *detto* principio discretivo è, per un lato, indivisibile ed inseparabile numericamente, e per l'altro, separabile quanto all'essenza? *Così* evidentemente potrebbe, in quanto distinguibile, sentire i distinti *ad uno ad uno*, ma in quanto indiviso, *li* potrebbe *sentire in relazione fra loro*, appunto perchè, come essenza, *che si realizza successivamente* è divisibile, ma non è tale, rispetto al luogo e al numero. O non è forse possibile ciò? *Sembra che sì*: infatti lo stesso *principio* contiene bensì i contrarî in potenza, non, però, come essenza *realizzata*; ma quando passa all'atto, assume una *sola* forma distinta e non può, per esempio, essere, ad un tempo, bianco e nero, e per conseguenza, nemmeno ricevere passivamente le rappresen-

tazioni *dei contrarî*, se pure in qualche cosa di simile *a questo patire* consistono la sensazione ed il pensiero. Ma *nel caso nostro, avviene probabilmente* lo stesso che per il così detto punto *geometrico*, in quanto è uno o due, *e* sotto quest'ultimo rispetto è anche divisibile. Adunque il principio discretivo, in quanto indiviso, giudica come uno e simultaneamente, ma in quanto diviso non è *più* l'unità *sintètica;* infatti due volte usa nel medesimo tempo lo stesso oggetto, *cioè il punto*; in quanto lo adopera come due, ponendovi quasi un termine di separazione, giudica, come *se fossero* due giudici, *che* sono separati, si può dire, per la separazione dell'obbietto; ma in quanto lo adopera come uno, *giudica* anche simultaneamente *le parti*. Ora, però, basti questo modo di trattazione circa il principio per cui dicesi che l'animale è senziente.

CAP. III. — Diversità del senso e dell'intelletto e l'immaginazione.

1. — Il sapere ed il sentire sono di natura diversa. 427 a, 17.

Poichè, adunque, si sono messi in rilievo nell'anima specialmente due caratteri, *di cui l'uno è* il movimento locale, e *l'altro comprende* l'intendere, il giudicare e il sentire, sembra invero che anche l'intendere e il sapere siano una specie di sentire, (giacchè in queste varie funzioni l'anima giudica e conosce qualche cosa della realtà); e infatti gli antichi ritenevano identici il sapere ed il sentire, come anche Empedocle *là dove* dice *che* «nelle presenti condizioni [*cioè in forza degli stimoli sensibili*], cresce la prudenza degli uomini» e altrove *quando afferma che* «da ciò deriva ad essi sempre nuovo

sapere »; lo stesso vogliono pure significare quelle parole di Omero: « Tale, invero, è la mente *nei mortali, quale ogni dì la guida il padre degli uomini e degli dei* ». Infatti tutti costoro concepiscono il pensare di natura corporea come il sentire e *credono* che si senta e si conosca il simile col simile, come già abbiamo chiarito in principio; eppure avrebbero dovuto occuparsi anche dell'errore, poichè *questo* è più proprio agli esseri animati *che la verità* e l'anima vi persiste per la maggior parte del suo tempo; ora secondo il loro principio, sarebbe necessario o che, come in realtà pensano alcuni, tutte le rappresentazioni fossero vere, o che l'inganno consistesse nel contatto del dissimile, essendo ciò contrario alla conoscenza *vera* del simile e per mezzo del simile; ma sembra che l'errore e il sapere scientifico si riferiscano *indifferentemente* all'uno e all'altro dei contrarî; pertanto è chiaro che il sentire ed il sapere non sono la stessa cosa, poichè l'uno è comune a tutti *gli animali*, l'altro, invece, a pochi.

2. — **Anche i processi del pensare e del sentire sono diversi.** 427 b, 8.

Ma neppure è simile al sentire, il pensare, *come mezzo per l'acquisto delle cognizioni*, il quale o è retto, *e in tal caso costituisce* il senno, la scienza e l'opinione vera, oppure è errato, *e allora importa* i difetti contrarî *alle dette capacità*; poichè l'avvertimento dei sensibili proprî è sempre vero ed è comune a tutti gli animali, mentre il pensare può anche essere ingannatore e non appartiene se non a chi possegga pure la ragione. Ora l'immaginazione è qualche cosa di diverso e dal senso e dall'intelletto; essa non può aver luogo quando manchi il sentire, *ma* senza di essa non c'è processo opinativo.

3. — Immaginazione e facoltà opinativa. 427 b, 16.

È poi chiaro che l'immaginazione non è nè pensiero nè facoltà opinativa. Quella, a dir vero, è un processo che dipende da noi, ogni volta che lo vogliamo, (e infatti *ci* è possibile riprodurre alcunchè proprio come se lo vedessimo a mo' di coloro che si danno alla mnemotecnica e rievocano immagini), ma l'opinare, *per esempio*, non è in nostro potere, poichè, *opinando*, conviene essere o nel vero o nel falso. Inoltre, poi, ogni volta che crediamo *di sentire* qualche cosa di tremendo e di spaventoso, oppure anche qualche cosa che ispiri confidenza, immediatamente siamo compresi dalla *relativa* impressione, mentre invece, se si tratta di immaginazione, noi restiamo *indifferenti* come se vedessimo le cose che spaventano o che ispirano fiducia in un dipinto. Si distinguono, poi, nella facoltà opinativa, *intesa in senso lato*, la scienza, l'opinione *in senso ristretto*, la prudenza ed i loro opposti, circa le cui differenze si deve trattare altrove.

4. — L'immaginazione non è senso. 427 b, 27.

Ora dovendo occuparci del pensare, poichè è diverso dal sentire, ma sembrano essere *quasi specie* di quest'ultimo, da una parte l'immaginazione e dall'altra la facoltà opinativa, *di cui già si è detto*, così *solo* dopo aver determinato la natura dell'immaginazione, si dovrà dire dell'altro, *cioè del pensare*. Se, per vero, l'immaginazione è quel *processo* secondo il quale diciamo che si forma in noi *un'immagine o* un fantasma, e non usiamo questo termine metaforicamente, *allora* essa è una facoltà od abito di quelli, per i quali giudichiamo ed affermiamo il vero od il falso. Ma tali facoltà sono il senso, l'opinione, la scienza e l'intelletto. Ora che l'immagi-

nazione non sia senso appare evidente da quanto segue. Il senso, intanto, o è potenza od è atto, cioè, per esempio, o *è solo* vista, *vale a dire capacità di vedere* oppure *è* visione; ma si formano immagini anche quando mancano e l'una e l'altro, come nei sogni. E poi il senso, *cioè la capacità di sentire*, è sempre disponibile, ma l'immaginazione no. Se, per contro, *questa* coincide col senso in atto, *cioè colla sensazione*, *allora* dovrebbe appartenere a tutti i bruti; invece non pare *che appartenga*, per esempio, alla formica o all'ape o al lombrico. Inoltre le sensazioni *proprie* sono sempre vere, mentre i prodotti dell'immaginazione sono per lo più falsi. S'aggiunga che non già quando avvertiamo distintamente un sensibile diciamo che esso ci appare, *poniamo*, un uomo; ma piuttosto *diciamo di avere semplici apparizioni o immagini* quando i nostri sensi avvertono oscuramente. E poi, come già abbiamo detto prima, si manifestano visioni anche a coloro che tengono gli occhi chiusi *e quindi sono privi della facoltà visiva come i dormienti*.

5. — L'immaginazione non è nè scienza, nè intelletto, nè opinione. 428 a, 16.

Ma, invero, non si può dire neppure che *l'immaginazione* sia alcuna di quelle facoltà che sono sempre nel vero, come la scienza *che interpreta la realtà alla luce dei principî*, o l'intelletto, *inteso quale comprensione immanente dei principî stessi*; perchè l'immaginazione può anche errare.

Resta, dunque, a vedere se *l'immaginazione* è opinione, giacchè questa può essere o vera o falsa. Ma all'opinione tiene dietro la fede, (e infatti non è possibile che non si abbia fiducia nelle cose quali ci appaiono

dopo che ce ne siamo fatta un'opinione); senonchè in nessuno dei bruti vi è la fede, mentre in molti si trova l'immaginazione. E ancora: ogni opinione importa la fede, ma la fede *implica* la persuasione e questa, a sua volta *presuppone* la ragione; ora, però, alcuni animali hanno *appena* la facoltà immaginativa, ma non *già* la ragione.

6. — L'immaginazione non è opinione con senso. 428 a, 24.

Pertanto è chiaro che *l'immaginazione* non è nè opinione accompagnata dal senso, nè *opinione prodotta* dal senso, e nemmeno sarebbe *come* un intreccio di opinione e di senso, di modo che evidentemente l'opinione non avrebbe, *in tal caso*, un altro obbietto, ma quello stesso che è *avvertito anche* dal senso; *come se* dicessi, *per esempio*, che è immaginazione la sintesi *risultante* dall'opinione che una cosa sia bianca e dalla sensazione *del bianco di essa*; e non già, invece, dall'opinione che una cosa sia buona e dalla sensazione della *sua* bianchezza; quindi, *se fosse vera l'ipotesi fatta*, l'immaginazione consisterebbe nell'opinare, non accidentalmente, intorno a ciò *stesso* che si avverte col senso. Senonchè vi sono anche immagini false, intorno a cui si ha un'opinione vera, e così, per esempio, il sole appare *e si immagina* della grandezza di un piede, ma si crede che sia molto più grande che la terra; per conseguenza, *in tal caso* accade o che uno, *ritenendo l'opinione falsa, costitutiva dell'immaginazione*, abbia perduto quella vera, che aveva prima, pur conservando la cosa *opinata* il suo modo di essere, senza che egli abbia dimenticata l'opinione vera o l'abbia mutata, *ma ciò è impossibile*, oppure che, se ancora la conserva, la stessa opinione *per un assurdo inconcepibile* sia vera e falsa *ad un tempo*. Ma *un'opinione* di-

venta falsa, quando muta la cosa all'insaputa *dell'opinante* (1). Quindi l'immaginazione non è alcuna delle facoltà dette, nè risulta da esse.

7. — L'immaginazione è un processo dipendente dalla sensazione in atto ed è vera o falsa. 428 b, 10.

Ma poichè, se qualche cosa viene mossa, è possibile che un'altra venga mossa *a sua volta* dalla prima, e sembra che l'immaginazione sia un movimento, *cioè un processo*, e non possa *punto* aver luogo quando manchi la sensazione, ma *sia* nei senzienti e circa gli stessi oggetti del senso, mentre, d'altra parte è possibile che in virtù della sensazione in atto si svolga un processo necessariamente simile alla stessa sensazione, derivano, come conseguenze, che tale funzione *immaginativa* non sarebbe possibile senza il senso o in *soggetti* non senzienti, che per suo mezzo chi ne è dotato compia molti atti o provi *varî* affetti, e che, infine, essa sia vera o falsa (2). Questa conseguenza ultima si spiega pei seguenti motivi. *Anzitutto* è vera o contiene un minimo grado di errore la sensazione che ha per oggetto i sensibili proprî. In secondo luogo *è la sensazione che dipende* dal fatto che questi sono accidenti *di qualche altra cosa*, e in tale caso è già possibile ingannarsi; poichè *se il senso dice* che c'è *del* bianco non sbaglia, ma se *afferma che* il bianco è questo o quell'altro *oggetto*, sbaglia *più o meno probabilmente*. In terzo luogo *è la sensazione* dei *sensibili* comuni, che accompagnano le proprietà accidentali, tra

---

(1) Critica la teoria platonica secondo cui la *fantasia* è σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης.

(2) Benchè non implichi il *giudizio* sulla verità o falsità delle immagini.

le quali sono i sensibili proprî; dico, per esempio *sensibili comuni* il movimento e la grandezza, che vanno associati a tutti gli obbietti dei sensi, e circa i quali soprattutto si può essere senz'altro ingannati dal senso stesso. Ora il processo *immaginativo* o prodotto dalla sensazione in atto, differirà a seconda che dipenda da ciascuno di questi tre casi. E così la prima *specie di immaginazione, relativa ai sensibili proprî*, è vera quand'è presente la sensazione *stessa*, ma le altre *due specie* possono essere false così durante l'assenza come durante la presenza della sensazione, specialmente se il sensibile è distante.

8. — Definizione di immaginazione e motivo del nome greco di fantasia. 428 b, 30.

Se, adunque, l'immaginazione, vale a dire il soggetto di cui trattiamo, non contenesse, *com'è probabile*, altri elementi *costitutivi* che quelli accennati, *allora* essa sarebbe un processo determinato dalla sensazione in atto. E siccome la vista è il senso per eccellenza, così anche l'immaginazione, (*detta in greco* φαντασία), ha preso il nome dalla *parola* φάος *che vuol dire* luce, perchè senza luce non si può vedere. E siccome *le immagini* perdurano e sono simili alle sensazioni, così per loro mezzo, gli esseri animati compiono molte azioni, alcuni, come i bruti, per essere privi di ragione, altri, come gli uomini, per avere talora la mente velata o dal sentimento o dalle malattie o dal sonno.

Ora questo basti circa la fantasia e circa le cause che la determinano.

Cap. IV. — Dell'intelletto paziente, potenziale ed attuale, e degli intelligibili.

1. — L'intelletto paziente è, rispetto all'intelligibile, come il senso rispetto al sensibile: esso contiene in potenza tutti gli intelligibili o idee di cui è come un luogo. 429 a, 10.

Circa la facoltà con cui l'anima conosce e sa, sia *tale parte* separata *affatto* oppure sia essa non già separata secondo la grandezza *estensiva, cioè localmente, come vuole Platone*, ma solo razionalmente, conviene indagare quale carattere specifico essa possegga ed in qual modo mai abbia luogo il pensare. Se, invero, il pensare è come il sentire, esso dovrebbe consistere nel subìre una certa azione dell'intelligibile o in qualche altra cosa di simile. Quindi *la detta facoltà* deve essere, *in certa guisa*, impassibile, ma capace di ricevere la forma *essenziale delle cose* e simile *a questa* potenzialmente, ma non tale *in atto*, e per conseguenza si trova in condizioni analoghe *a quelle dei sensi, perchè* la stessa relazione *che vi è* tra il sensitivo ed i sensibili, *intercede* pure tra l'intelletto e gli intelligibili. Pertanto, siccome intende ogni cosa, è necessario, come dice Anassagora, che *tale facoltà* non sia *un principio* mescolato, affinchè possa dominare cioè prendere conoscenza *del tutto*; chè se qualche cosa vi fosse rappresentato *sempre in atto*, impedirebbe, anzi escluderebbe ogni rappresentazione estranea; per conseguenza essa non ha alcuna altra natura se non questa di essere possibilità *di tutte le forme*.

Quindi quello che si dice intelletto, dell'anima, (ora chiamo intelletto il mezzo con cui essa ragiona e

giudica), non è *propriamente* alcuno degli enti in atto, prima di pensare. Perciò è ragionevole che nemmeno sia mescolato col corpo; perchè *altrimenti* sarebbe qualitativamente determinato, *cioè* o caldo o freddo, oppure possederebbe un certo organo *materiale* come la facoltà sensitiva: invece non ha nulla *di simile.*

Inoltre bene opinano coloro i quali dicono che l'anima è il luogo delle forme ideali; senonchè non tutta l'anima è tale, ma solo quella intellettiva, nè questa contiene le idee in atto, ma in potenza.

2. — L'intelletto paziente, a differenza del senso, tanto maggior forza acquista, quanto maggiore è il grado d'intelligibilità dell'obbietto, e divenuto attuale, può passare all'ultimo atto per forza propria, e pensare se stesso. 429 a, 29.

Che poi l'impassibilità del senso non sia *del tutto* simile a quella della facoltà intellettiva, appare chiaro se si considerano i sensorî e la sensazione. Il senso, infatti, non può avvertire *nulla* dopo un veemente *stimolo* sensibile come, per esempio, non ode dopo suoni forti, nè vede dopo colori vivaci e nemmeno odora dopo profumi acuti; invece l'intelletto, quando abbia inteso alcunchè di molto intelligibile, non già meno, ma anzi meglio intende ciò che è meno intelligibile; infatti il senso non è senza il corpo, *che si stanca*, mentre l'intelletto è separato. E quando abbia attuato in sè ciascuna *forma essenziale di realtà*, come si dice di chi possiede la scienza in atto, (e ciò avviene quando l'intelletto possa spontaneamente determinarsi alla considerazione attuale *del vero*), anche allora è in certa guisa potenziale, ma non più come *era* prima di aver appreso o scoperto *il vero*; e allora può pensare se stesso.

3. — Realtà intelligibile e realtà sensibile: intelligibili puri, (forme non materiate), intelligibili con materia intelligibile, (enti matematici) e intelligibili materiati, (enti fisici). 429 b, 10.

Siccome altro è la grandezza *che si rivela anche ai sensi* e altro è l'essenza della grandezza, e medesimamente *altro è* l'acqua e *altro è* l'essenza dell'acqua (e lo stesso dicasi di molti altri *enti*, ma non di tutti, poichè per alcuni, *ad esempio, per le forme non materiate, la realtà e l'essenza* sono la stessa cosa), così *l'anima* conosce, *poniamo*, l'essenza della carne e la carne o con diverso *mezzo* o collo stesso mezzo usato diversamente; poichè la carne non è senza materia, ma come ciò che è camuso, *perchè ha una data* FORMA *nel* NASO, importa qualche cosa in qualche cosa, *cioè un determinato modo di essere in una determinata materia*. E per vero *l'anima* colla facoltà sensitiva conosce il caldo ed il freddo, e insomma *quegli elementi materiali* nella cui sintesi proporzionata consiste la carne; invece conosce l'essenza della carne con altra facoltà o separata o *in quanto l'anima si ripiega in sè, per dominare le molteplici immagini e coglierne l'unità*, come si comporta a proprio riguardo il *raggio luminoso* che si riflette quando sia stato proiettato. Ma quanto agli enti *geometrici* astratti *con tale processo intellettivo dalla realtà naturale*, la retta, *per esempio*, è di nuovo nella stessa condizione di ciò che è camuso, *cioè fisicamente materiato;* infatti essa va *associata* con una quantità continua *o spazio, costituente la materia intelligibile*, ma la *sua* natura originaria, se pure differiscono l'essenza della retta e la retta, è diversa; sia infatti tale natura la dualità *poichè due punti individuano la retta* (1). Adunque *l'anima* conosce anche

(1) Fa propria l'opinione dei pitagorici e di Platone.

gli enti geometrici e le loro essenze o collo stesso mezzo o *con mezzo* diverso. Insomma come le cose sono *più o meno* separabili dalla materia, così anche *esse* rispetto alla mente *hanno maggiore o minor grado di intelligibilità.*

4. — Natura comune dell'intelletto e dell'intelligibile. 429 b, 22.

Si può anche chiedere, ammesso che l'intelletto sia semplice, impassibile e nulla abbia in comune con altro, come dice Anassagora, in qual modo possa pensare, se il pensare è un patire. Giacchè *solo* in quanto due termini hanno qualche cosa di comune, pare che l'uno agisca e l'altro patisca, *cioè subisca l'azione.* E ancora *si può chiedere* se anche l'intelletto è intelligibile. Infatti, *se alcunchè vi ha di comune*, o l'intelletto sarà nelle altre cose, quando esso non sia, per cagione d'altro, intelligibile, (e l'intelligibile è in qualche modo unità nella sua essenza), oppure contiene *quasi* mescolato qualche cosa che lo rende intelligibile come gli altri enti. O forse *nel nostro caso*, il patire secondo alcunchè di comune è stato *già* giustificato prima, *dicendo* che in qualche modo l'intelletto è potenzialmente *tutti* gli intelligibili, ma non *è* alcuno *di essi* in atto, prima che cominci a pensare. Conviene, invero, che sia come in una tavoletta in cui nulla di attualmente scritto si trovi: ciò appunto avviene dell'intelletto. Ma anch'esso è intelligibile come le cose intelligibili. Infatti riguardo agli *intelletti* privi di materia, *come Dio*, ciò che pensa si identifica col pensato; poichè *in una forma pura, che è solo se stessa, senza limiti materiali*, la conoscenza speculativa e l'obbietto così razionalmente conosciuto sono la stessa cosa. Ora, però, bisogna ricercare il motivo per cui non si pensa sempre. *E il motivo sta in ciò che* negli *intelletti* materiati, invece, ciascuno degli intelligibili è potenziale.

Per conseguenza in tali *enti* non si trova *in atto* l'intelletto (poichè il loro intelletto *attuale* è una potenza *operante* senza materia) mentre *l'intelletto non materiato*, implica *sempre* l'intelligibile, *cioè se stesso.*

Cap. V. — Dell'intelletto agente.

1. — Intelletto paziente potenziale e intelletto agente. 430 a, 10.

Siccome nella natura tutta quanta vi sono, *direi, due principî e cioè*, da una parte una materia per ciascun genere *di enti*, la quale è potenzialmente tutti questi, e dall'altra una causa ed un agente, *così detto*, perchè produce tutto, proprio come l'arte si esplica rispetto alla sua materia, così anche nell'anima è necessario che vi siano questi due elementi diversi. E infatti vi è un intelletto caratterizzato da ciò che può diventare tutti *gli intelligibili*, e un altro che può produrli *in atto* tutti ed è un certo abito e quasi come la luce, poichè, in certa guisa anche la luce fa passare i colori dalla potenza all'atto.

2. — Caratteri dell'intelletto agente, elemento costitutivo dell'anima: impassibilità, attualità perenne, corrispondenza del proprio obbietto colle forme immateriali. 430 a, 17.

Anche questo intelletto è separato, impassibile, non misto *con altri elementi* ed attivo per essenza. Infatti è sempre più pregevole l'agente che il paziente, *cioè, più* il principio *attivo* che la materia. Ma il sapere attuale *di tale intelletto* si identifica coll'oggetto *conosciuto, cioè colla forma immateriale*; senonchè, nel singolo pensante il sapere potenziale *che ha per oggetto gli enti materiati* precede, almeno rispetto al tempo, *quello attuale circa*

gli stessi enti, ma *se si riguarda la funzione intellettiva* nel complesso, *il sapere potenziale non viene prima* nemmeno rispetto al tempo; *chè l'intelletto agente pensa sempre e* non già talvolta sì e talvolta no. *Esso* separato, *in quanto intuizione indefettibile della forma pura*, è solo quello che è, e come tale soltanto non muore e dura eterno. Non *è vero* adunque, *che* ricordiamo *gli eterni veri, come vuole Platone: appunto* perchè tale *facoltà che contempla l'eterno* è impassibile, mentre l'intelletto paziente si corrompe e senza quella non pensa nulla.

CAP. VI. — Intelligibili semplici, sempre veri, e sintesi intellettive, vere o false.

1. — Intelligibili semplici e processi razionali sintetici. 430 a, 26.

L'intellezione degli indivisibili *verte* su cose circa le quali non c'è errore. Ma dove hanno luogo il falso e il vero, *ivi* già è sintesi di concetti, come se costituissero unità; *cioè*, secondo le parole di Empedocle, « come germogliarono le teste di molti *animali* senza cervice » che poi furono composte *con altre membra* in unità dalla concordia, così tali *indivisibili, prima* separati, si riuniscono, nel modo in cui *si unisce* a *ciò che a tutta prima appare* asimmetrico, il diametro *che lo divida simmetricamente*; e se poi si tratta di cose passate o future, *si farà la sintesi* considerando anche il tempo e aggiungendovelo. Infatti l'errore consiste sempre nella sintesi; poichè anche se *alcuno dicesse* che il bianco è non bianco, aggiungerebbe per sintesi, *al primo termine, il concetto di* non bianco. Ma tali *processi sintetici* possono anche chiamarsi, *per contro*, divisivi, *in quanto la mente pensa distintamente i due termini*. Senonchè, adunque, non solo

può essere errato o vero *il dire* che Cleone è bianco, ma anche *il dire* che *egli* fu o sarà *bianco*. E ciò che fa l'unità *sintetica* in tutti questi casi è l'intelletto.

2. — **L'intelligibile semplice cioè l'uno o come continuo o come essenza, la quale è una nonostante la molteplicità degli accidenti.** 430 b, 6.

Ora siccome l'indivisibile s'intende in due modi, *cioè* in potenza o in atto, nulla vieta che *la mente lo* pensi in una volta, quando pensa, *poniamo*, la lunghezza (che, infatti, *come una*, è attualmente indivisa), e per di più in un tempo indiviso; infatti il tempo è divisibile e indivisibile in modo analogo alla lunghezza. Adunque non è possibile dire che cosa, *cioè quale parte*, *essa* pensi in ciascuna metà di tempo, poichè non esiste *parte* quando *l'oggetto* non è divisibile che in potenza. Ma se *la mente* pensa separatamente ciascuna metà *della lunghezza*, divide, insieme, anche il tempo, come se in tal caso *si trattasse di grandezze* univoche. Se poi *pensa la lunghezza* come *risultante* dalle due metà, *ciò sarà* pure nel tempo *risultante* dalla somma dei due *tempi*.

Ma *la mente* pensa in un tempo indiviso e con una parte indivisibile dell'anima ciò che è indivisibile non secondo la quantità *continua*, ma secondo l'essenza specifica (1); accidentalmente, però, il tempo in cui e il mezzo con cui pensa *la specie*, *il quale mezzo è un complesso di immagini sensibili*, sono divisibili, benchè non come le dette *quantità continue*, *distinguibili in parti omogenee*, ma *sono considerati* come non divisi; poichè anche in questi *parti* vi è alcunchè indivisibile *cioè l'essenza*,

(1) Qui si accenna alla *forma* o sostanza, eminentemente *una*, che genera l'unità funzionale e anche spaziale delle parti materiali di un ente.

forse non separabile, che genera l'unità del tempo e della dimensione spaziale. Anzi tale *principio unificatore* si trova analogamente in ogni continuo temporale ed esteso.

3. — Altro intelligibile è l'uno come concetto limite, ottenuto per privazione. 430 b, 20.

Il punto, *invece*, ed ogni elemento divisivo, *come la linea rispetto alla superficie*, *l'istante* e qualsivoglia indivisibile così fatto, sí manifestano *alla mente* come la privazione *di qualche cosa*. E lo stesso si può dire degli altri *concetti privativi*, circa il modo di conoscere, per esempio, il male e il nero; *la mente*, infatti, *li conosce* in certa guisa col loro contrario. Ma il principio conoscitivo deve essere in potenza *tali elementi* e avere in sè uno *dei contrarî*. Che se *per una mente*, nessun contrario si opponga ad un principio causale, allora essa *come estranea alla molteplicità empirica*, conosce *solo* se stessa, è *tutta* in atto e separata.

4. — Il giudizio che implica sintesi può essere vero o falso, ma la nozione delle essenze immateriali, è sempre vera. 430 b, 26.

L'altra funzione dell'intelletto, poi, *cioè* il giudizio consiste nel *pensare* qualche cosa di qualche *altra* cosa, come l'affermazione, ed è in ogni caso o vera o falsa; l'intelletto, però, non già *quello che conosce* una cosa rispetto ad un'altra, ma quello che ha per oggetto le essenze e l'essere primo *della realtà*, è vero; del resto avviene delle cose immateriali come *riguardo ai sensibili che, cioè* il vedere il sensibile proprio *della vista* è vero, ma non sempre è vero che il bianco *veduto* sia o non sia uomo.

CAP. VII. — Dai sensi specifici si passa a grado a grado al senso comune e all'intelletto discorsivo che giudica e valuta tutto il reale, attuandolo in sè.

1. — La nozione delle essenze deriva dall'intelletto agente che attinge direttamente le forme pure: la materia del sapere deriva dal senso che riproduce il mondo sensibile. Il senso comune è organo valutativo nel campo di tutti i sensibili. 431 a, 1.

Adunque il sapere *essenzialmente* in atto *dell'intelletto agente* coincide colla cosa *conosciuta*. Ora, *quanto agli intelligibili materiati*, il *sapere* in potenza, nel singolo *pensante*, precede *quello in atto*, nel tempo, benchè, *considerando* integralmente *l'intelletto, agente e paziente, non preceda* neppure nel tempo; infatti tutto ciò che diventa passa all'atto in virtù di ciò che è *già* attuale. Ma *circa l'origine della materia del pensare*, evidentemente *è* il sensibile *ciò che* promuove *non il movimento, ma* il passaggio del senso dalla potenza all'atto: poichè, *a vero dire, il senso* non patisce e non si altera. Perciò qui si tratta di un'altra specie di movimento; infatti il movimento dell'imperfetto *che si perfeziona* sarebbe *già* atto, benchè l'atto assoluto del perfetto sia diverso *in quanto esclude anche lo sviluppo*. Dunque il sentire *è* solo *un processo conoscitivo* simile al constatare e all'intendere; ma quando alcunchè *riesca* dilettevole o doloroso, quasi approvando o disapprovando, *lo* insegue o *lo* fugge: orbene il godere e il rattristarsi sono l'attività del centro sensitivo comune rispetto al buono e al cattivo in quanto tali, *cioè indipendentemente dalle qualità sensibili*. E per conseguenza, l'avversione e il desiderio, quando sono in atto, sono la stessa cosa, *cioè sono fun-*

zioni dello stesso organo, nè le facoltà di appetire o di avversare sono diverse tra loro o dalla facoltà sensitiva, benchè diversa sia la loro natura specifica.

2. — La funzione intellettiva giudica e valuta tutti gli elementi materiali così del senso come dell'immaginazione: può anche giudicare nel campo sensitivo, come il senso comune giudica pure i contrarî proprî di un senso specifico. 431 a, 14.

Ora per l'anima intellettiva, le immagini sono in luogo di sensazione. Ed ogni volta che, *valutandole* buone o cattive, approva o disapprova, *allora anche l'anima intellettiva* insegue o fugge. Perciò l'anima non pensa mai senza immagini. E come *fu detto che* l'aria, *cioè il mezzo sensibile*, agisce in un dato modo sulla pupilla, *cioè sulla vista* e questa, poi, su un'altra *facoltà*, e come egualmente *si comporta* l'udito, ma infine *vi è* un solo termine, cioè un centro *sensitivo* unico, che, però, si attua in molteplici modi, (ma già è stato detto prima con che cosa *l'anima* giudica la differenza tra il dolce e il caldo), così pure bisogna dire *riguardo alle* immagini, *materia del pensiero*. V'ha infatti un principio unico che ha pure il carattere di punto limite. E benchè *tale principio* sia uno anche di numero per la sua funzione analoga *a quella del senso comune*, *tuttavia* riguarda e *giudica* i due campi *immaginativo e sensitivo*, proprio secondo la relazione fra i detti *sensi*, *di cui quello comune subentra spesso a ciascuno degli altri per giudicare i contrarî, omogenei*; poichè la questione circa il modo di giudicare elementi non omogenei oppure *solo* contrari non differisce *per l'uno o per l'altro principio*. Infatti siano i termini A e B, *sensazioni o immagini*, corrispondenti *rispettivamente* al bianco e al nero, *e ancora* Γ stia a Δ come i primi due stanno fra loro; e così *è*

possibile anche l'inversione *dei rapporti*. Ora se Γ e Δ possono trovarsi in un solo *principio di grado inferiore, per esempio, come sensazioni di bianco e di nero, nella vista o nel senso comune*, lo stesso sarà pure di A e B, *cioè questi saranno, in un principio più alto, per esempio, nel senso comune o nell'intelletto*, una sola e medesima cosa, benchè siano *solo* specificamente diversi (1), come avviene anche nel caso *dell'altra coppia*. Lo stesso ragionamento *si può fare* anche *circa il rapporto tra le immagini e le sensazioni eterogenee*, se, *per esempio*, A e B siano *rispettivamente le immagini* del dolce e del bianco, e Γ e Δ *le sensazioni corrispondenti giudicate dal senso comune.*

3. — **Quindi l'intelletto come attività valutativa ha come materia o solo immagini, o solo dati dei sensi o simultaneamente sensazioni e immagini come quando collega il futuro col presente. Anche il vero e il falso sono specie di bene e di male.** 431 b, 2.

Pertanto la facoltà intellettiva pensa le idee *cioè le essenze* nelle immagini e come in queste, anche indipendentemente dal senso, ogni volta che vive in un mondo immaginativo, ha determinato ciò che si deve ricercare e ciò che si deve fuggire, *così* si muove *proprio* come *avviene di* chi avvertendo *coi sensi* che la fiaccola accesa è fuoco, *senz'altro*, vedendola agitata, riconosce, colla facoltà generale, *cioè coll'intelletto*, che *è* il nemico. Talora, poi, la mente ragiona intorno alle immagini e ai concetti che sono nell'anima quasi vedendoli e delibera le cose future in relazione colle presenti, e quando, come nel caso precedente, abbia giudicato *l'oggetto preso in considerazione* piacevole o doloroso, anche in questo caso *lo* fugge o *lo* ricerca; così in generale *avviene* nel

(1) Cioè omogenei, in quanto specie contrarie di un solo genere.

campo dell'attività pratica. Ma anche quegli *oggetti della mente* che non hanno *alcuna finalità* pratica, *cioè* il vero ed il falso, sono nello stesso genere in cui *si trovano* il bene e il male; senonchè differiscono per essere *i primi, bene e male* assoluti, e *invece il bene e il male pratici sono relativi* a qualche soggetto.

4. — **Anche gli intelligibili matematici sono pensati come separati per astrazione nei materiali forniti dai sensi e nelle immagini. Quindi la mente attua in sè tutta la realtà.** 431 b, 12.

La mente, poi, pensa *gli enti* così detti astratti come se, *per esempio, pensasse* il camuso: in quanto camuso, *lo pensa* non separatamente *dalla carne che ne è la materia*, ma in quanto concavo, se alcuno lo pensasse attualmente, lo penserebbe senza la carne in cui è il concavo, *ente astratto*; e così gli enti matematici, non separati *nella realtà*, si pensano come separati *per astrazione mentale* nel momento in cui si pensano. In genere, adunque, l'intelletto pensante attualmente diventa le cose stesse. In seguito si dovrà indagare se esso, pur non essendo separato dalla materia, possa pensare qualche cosa degli enti *realmente* separati.

Cap. VIII. — L'anima in quanto pensa e sente attua in sè la realtà intelligibile e sensibile.

1. — **L'anima è in potenza tutte le forme di essere, senza la materia.** 431 b, 20.

Riassumendo ora le cose dette intorno all'anima, diciamo di nuovo che essa è in certa guisa gli enti; infatti tutta la realtà si distingue in sensibili ed intelligibili e mentre la scienza è in qualche modo i proprî obbietti, *cioè gli enti intelligibili*, il senso *in atto*, invece,

coincide coi sensibili: ma in che modo ciò *sia* bisogna ricercare. Ordunque il sapere scientifico e il senso si distinguono rispetto alle cose, *corrispondendo*, quando *l'uno e l'altro sono* potenziali, all'essere potenziale *delle due realtà sopra distinte*, quando, invece, sono attuali, all'essere attuale *delle medesime*. Infatti le facoltà sensitiva e scientifica dell'anima sono in potenza queste medesime *realtà*, *cioè* l'una l'intelligibile, l'altra il sensibile. Ora è necessario che siano o le cose stesse o le *loro* forme di essere. Evidentemente le cose stesse *colla materia relativa*, no; e infatti nell'anima non *c'è* la pietra, ma l'idea *di essa*; e così l'anima è come la mano; poichè la mano è l'organo degli organi, la mente è la forma delle forme ideali e il senso *in genere* è la forma delle *forme* sensibili.

2. — Non c'è pensiero senza rappresentazione sensibile. Gli intelligibili non sono immagini. 432 a, 3.

Ma poichè, come pare, non esiste alcuna cosa separata al di là delle grandezze sensibili, così gli intelligibili sono *tutti* nelle forme apprese dai sensi, sia quelli che sono detti astratti, sia tutti quegli *elementi* che costituiscono le virtù e gli stati *interiori* dei sensibili. E per questo nemmeno potrebbe imparare nè capire chi non apprendesse nulla coi sensi; insomma quando si pensa, necessariamente si pensa con immagini. E le immagini sono come le sensazioni *in atto*, ma senza materia. Ma l'immaginazione è diversa dall'affermazione e dalla negazione *in cui consiste propriamente il pensare*; infatti il vero e il falso sono combinazioni di concetti. Ma i primi intelligibili per che cosa differiscono dalle immagini ? Nemmeno gli altri, *cioè quelli materiati sono* immagini, ma non *si pensano* senza immagini.

Cap. IX. — La funzione locomotrice non si confonde colle funzioni nutritiva, sensitiva o intellettiva.

1. — Difficoltà nel distinguere le funzioni dell'anima; quella appetitiva è diversa dalle altre, benchè abbia relazione con tutte: quindi le parti dell'anima non sono separarate. 432 a, 15.

Poichè nell'anima degli animali si sono distinte, come essenziali, due facoltà, e cioè il processo giudicativo, funzione dell'intelletto e del senso, dei quali già è stato detto quanto basta, e la funzione locomotrice, *ora* dobbiamo considerare *appunto* il *principio* motore, *per sapere* quale elemento mai sia dell'anima, se sia una parte di essa separabile rispetto alla grandezza *estensiva, cioè localmente*, o *solo* razionalmente, oppure *sia piuttosto* tutta quanta l'anima, e quando fosse una certa parte, se sia alcunchè di specifico oltre le parti che si sogliono distinguere e di cui abbiamo fatto parola, oppure una di queste. Intanto ecco subito una difficoltà: come bisogna distinguere le parti dell'anima, e quante *sono*? Sotto un certo rispetto sono indefinite e non solo quelle che dicono alcuni, distinguendo *tre facoltà*, razionale, passionale ed appetitiva, mentre altri *ne ammettono soltanto due*, una dotata di ragione e l'altra priva; infatti alla stregua dei caratteri differenziali per cui si distinguono queste *facoltà*, altre pure appariranno evidentemente distare anche di più e intorno ad esse abbiamo parlato pur ora: *tali sono, ad esempio*, la facoltà nutritiva che appartiene alle piante e agli animali tutti, e la facoltà sensitiva che non si potrebbe facilmente considerare nè come irrazionale nè come razionale. Ma *vi è* ancora il potere immaginativo, *che* speci-

ficamente diverso dagli altri, metterebbe in grave imbarazzo *chi volesse decidere* con quale facoltà si identifica o da quale si distingue, qualora si considerassero come separate le parti dell'anima. S'aggiunga poi il potere appetitivo il quale essenzialmente e potenzialmente parrebbe diverso da tutti. Orbene, *ammessa la separazione delle parti dell'anima*, sarebbe strano il fatto che questo *potere* è smembrato *e diviso tra le varie facoltà*; infatti una parte *spettante* all'anima razionale è la volontà e una parte *spettante* all'anima irrazionale, costituisce il desiderio e l'ira; e se le parti dell'anima sono tre, in ciascuna vi sarà la facoltà appetitiva.

2. — Il principio locomotore non è nè la facoltà nutritiva nè la facoltà sensitiva. 432 b, 7.

Ma poi ancora, circa il soggetto di cui testè abbiamo incominciato a parlare, che cosa è ciò che muove l'animale nello spazio? Poichè *quanto al* processo di accrescimento e di consunzione, comune a tutti *i viventi* parrebbe prodotto *appunto* dalla facoltà generativa e nutritiva, che *infatti* si trova in tutti; diremo poi in seguito della inspirazione e dell'espirazione, del sonno e della veglia, poichè anche queste funzioni implicano grave difficoltà. Ma quanto al moto locale, conviene indagare che cosa muove l'essere animato, facendolo avanzare nello spazio. Che, invero, non sia la facoltà nutritiva è evidente: infatti la locomozione è sempre in vista di qualche cosa e si accompagna o con l'immaginazione o con l'appetito; poichè niente *che sia vivo* si muove senza desiderare o fuggire, se non colla violenza. Inoltre *se la facoltà nutritiva fosse causa della locomozione*, anche le piante si muoverebbero *nello spazio* e avrebbero una qualche parte organica per tale movi-

mento. Similmente, poi, nemmeno *è causa di locomozione* la facoltà sensitiva; poichè molti fra gli animali hanno bensì il senso, ma sono fissi ed immobili fino alla morte. Se adunque, la natura nulla fa indarno, nè tralascia alcuna cosa di quelle che sono indispensabili, eccetto che negli esseri mutilati ed in quelli non sviluppati, *e se* d'altra parte tali animali *immobili* sono perfetti e non mutilati, *come* fa fede *il fatto* che sono atti alla riproduzione, raggiungono il massimo grado di sviluppo e poi la decadenza, *così* per conseguenza dovrebbero avere anche gli organi per procedere nello spazio.

3. — Il principio locomotore non è nè l'intelletto, per sè, nè l'appetito per sè. 432 b, 26.

Ma invero nemmeno la parte razionale e quello che si chiama intelletto hanno facoltà di muovere *il corpo*; infatti l'intelletto speculativo nulla pensa di fattibile e non si pronunzia affatto su ciò che si deve fuggire o desiderare, mentre il moto è sempre di chi fugge o desidera qualche cosa. Ma neanche quando, *come intelletto pratico*, considera alcunchè di simile, *cioè da desiderare o da respingere*, ordina senz'altro di perseguirlo o di sfuggirlo, e così, per esempio, spesso pensa qualche cosa di pauroso o di piacevole, ma non impone già di temere, bensì, *è* il cuore *che* determina il movimento, e se *l'oggetto è* piacevole, qualche altra parte *cioè quella propriamente appetitiva*. Inoltre, se pure la mente ordina e la ragione riconosce di *dover* conseguire o sfuggire, *l'uomo* non si muove, ma, come l'intemperante, opera secondo l'inclinazione. Insomma noi vediamo che chi possiede l'arte medica, non *per ciò* guarisce *di fatto le malattie*, come se l'agire secondo la scienza dipenda da

qualche altra cosa e non dalla scienza *stessa*. Ma invero il movimento non dipende neppure dalla facoltà appetitiva; infatti coloro che sono temperanti, pur tendendo *verso qualche cosa* e desiderando, non compiono già gli atti che sono *oggetto* del loro appetito, ma seguono la ragione.

CAP. X. — **Intelletto pratico, appetito ed appetibile, vero principio locomotore – Fattori dell'azione.**

1. — Sembra che la funzione locomotrice sia dovuta simultaneamente all'intelletto pratico, in cui si comprende l'immaginazione, e all'appetito. 433 a, 9.

Sembra, adunque, che i motori siano due, l'appetito e l'intelletto se si ritiene la produzione di immagini come una intellezione; infatti molti *esseri ragionevoli* seguono, oltre la scienza, le immaginazioni, e negli altri animali, *cioè nei bruti*, non vi è nè pensiero nè ragionamento, ma *solo* immaginativa. Adunque, l'intelletto e l'appetire generano entrambi il movimento locale; l'intelletto, però, che ragiona in vista di qualche cosa, ed è pratico; esso si distingue da quello speculativo per lo scopo. Ora l'appetito tende sempre ad un *obbietto*; e tale *obbietto* dell'appetire costituisce appunto il principio *da cui parte* l'intelletto pratico; mentre l'ultimo termine *del ragionamento pratico* costituisce l'inizio dell'azione. Sicchè a buon diritto i motori sembrano essere queste due facoltà, *cioè* l'appetito e la ragione pratica, poichè *l'oggetto* appetibile muove e così pure la ragione muove perchè *appunto* l'appetibile è il suo principio. Ed anche l'immaginazione, quando produce movimento, non muove senza appetito.

2. — Ma l'intelletto non muove senza l'appetito, cui spetta la parte principale - E l'appetito a sua volta è mosso dal vero principio motore che è l'appetibile, cioè il bene reale o creduto. 433 a, 21.

Quindi, a vero dire, l'unico principio motore è la facoltà appetitiva. Infatti, se i motori *fossero veramente* due, l'intelletto e l'appetito, *essi*, *producendo lo stesso effetto*, muoverebbero secondo un principio essenziale comune. Ora evidentemente l'intelletto *per sè, cioè* senza l'appetito, non muove; così, per esempio, la volontà è *in sostanza* appetito; senonchè quando *l'uomo* si muove secondo ragione, *si dice* pure *che* si muove secondo volontà. Ma l'appetito muove anche indipendentemente dalla ragione; infatti il desiderio è una specie di appetito.

Orbene l'intelletto è sempre nel vero; per contro l'appetito e l'immaginativa sono ora nel vero, ora nell'errore. Perciò, genera bensì sempre il movimento, l'obbietto appetibile, ma questo è il bene, o vero o apparente; ed anzi non tutto il bene, ma solo quello pratico *o fattibile*; e pratico è ciò che può essere anche altrimenti *per opera della volontà.*

3. — La facoltà appetitiva è specificamente distinta. L'appetibile, uno nell'essenza, è numericamente molteplice. 433 a, 31.

Ora è evidente che una tale facoltà dell'anima quale è quella che si dice appetitiva, muove *localmente gli animali.* Ma per coloro che dividono le parti dell'anima, quando le distinguano e separino secondo le facoltà, *allora le parti* si moltiplicano straordinariamente *e sono, per esempio, i principî* nutritivo, sensitivo, intellettivo, deliberativo, e ancora appetitivo: questi, infatti, più

differiscono tra loro che non le parti desiderativa ed irascibile, *che perciò sono comprese nell'ultimo principio.* E siccome hanno luogo appetiti contrastanti fra loro e ciò avviene quando si oppongano la ragione ed i desiderî e si verifica in coloro che hanno la nozione del tempo, (poichè l'intelletto, in riguardo del futuro, ordina di resistere *agli allettamenti attuali*, mentre il desiderio *ordina di cedere*, in riguardo del presente, giacchè, non vedendo il futuro, ritiene il piacere attuale come piacere perfetto e come assoluto bene), *così*, rispetto all'essenza, uno solo sarebbe il movente dell'appetito in quanto tale, *cioè* l'appetibile, primo fra tutti *i motori* (questo, invero, muove non mosso per il semplice fatto di essere pensato o immaginato), ma numericamente i motori sono molti.

4. — Fattori dell'azione: il bene pratico, la facoltà appetitiva, il corpo animale e l'appetito. 433 b, 13.

E poichè sono tre *i fattori dell'azione*, *cioè* primo, il motore, secondo, *lo strumento* con cui muove, terzo, poi, ciò che è mosso, e *siccome ancora*, i motori *propriamente* sono due, l'uno, movente ed immobile, l'altro, movente e mosso, *così* quello immobile è il bene pratico, quello che muove essendo mosso *a sua volta*, è la facoltà appetitiva (poichè ciò che tende, in quanto tende *a qualche cosa* è mosso, e l'appetire è un certo movimento *che ne costituisce* quasi l'atto), *e infine* ciò che viene mosso è l'essere animato; ma ciò che serve di strumento all'appetito per muovere, *forse una specie di fluido vitale* (= πνεῦμα σύμφυτον), è già di natura corporea; perciò l'indagine circa tale soggetto riguarda le funzioni comuni al corpo e all'anima.

5. — Questo motore strumentale si trova nelle giunture, in ciascuna delle quali termina la parte relativamente immobile, a guisa di cardine, e comincia la parte mobile. 433 b, 21.

Ora, per dirla in breve, *questo* motore strumentale *si trova* dove una sola cosa *sono rispettivamente* il principio e il termine *delle parti organiche connesse* come *una sola è* la *superficie curva in cui combaciano le parti dell'*articolazione; qui, infatti, il convesso e il concavo sono l'uno termine e l'altro principio; perciò l'uno sta fermo e l'altro si muove e, pur essendo diversi per essenza, sono, *come superficî che coincidono*, materialmente inseparabili; *infatti è necessario che essi, in certa guisa, si tocchino*, poichè tutto si muove o per urto o per trazione. Quindi bisogna che qualche cosa, come nel moto circolare, resti immobile e che di lì sia governato il movimento. Insomma, adunque, l'animale in tanto muove se stesso, in quanto è sollecitato da appetiti, come è stato detto; ma gli appetiti non sono senza immaginazione, la quale in genere, o è razionale, o è puramente sensitiva. Ora di ques'ultima partecipano anche i bruti.

CAP. XI. — L'attività pratica dai bruti inferiori all'uomo.

1. — I bruti inferiori hanno immaginazione vaga e moti indeterminati: i bruti in genere non hanno facoltà elettiva, propria solo degli animali superiori dotati di opinione che dipende dall'immaginazione e dalla ragione. 433 b, 31.

Si deve pure indagare circa gli *animali* imperfetti, che hanno solo il senso tattile, che cosa sia il loro principio motore e se essi possano o non *possano* avere

immaginazione e desiderio. Poichè è chiaro che si trovano in loro piacere e dolore, e con questi necessariamente anche desiderî. Ma in quale modo vi si può trovare l'immaginazione? Forse vi si trova in quello stato di indeterminatezza in cui si trovano anche gli elementi su detti e che corrisponde all'imprecisione dei loro movimenti. Invero l'immaginazione sensibile, come è stato detto, ha luogo, *oltre che nell'uomo*, anche negli altri animali, ma quella deliberativa è solo negli esseri ragionevoli; poichè *il scegliere* se si debba agire in questo o in quel modo è già compito del raziocinio: inoltre si deve valutare alla stregua di un solo termine, giacchè si segue *poi* il bene maggiore. Per conseguenza *gli esseri ragionevoli* possono raccogliere in unità parecchie immagini per *paragonarle*. E *appunto* il motivo per cui non si crede che *i bruti* abbiano l'opinione, è questo, che sono privi *dell'immaginazione dipendente* dal ragionamento, mentre, invece, questa *implica* quella.

2. — **Nell'uomo ora la volontà, cioè l'appetito approvato dalla facoltà deliberativa, vince gli altri appetiti, ora il semplice appetito vince la volontà, ora un appetito ne vince un altro. L'atto volontario è come un processo sillogistico.** 434 a, 12.

Perciò l'appetito *per sè* non importa la facoltà deliberativa; ma *questa* talvolta vince e muove l'attività volontaria: talvolta, invece, quello, *cioè l'appetito*, vince questa *cioè la volontà*, come la palla *quando sfugge di mano*, *oppure* l'appetito *vince* l'appetito, quando vi è incontinenza *e gli appetiti lottano fra loro per mancanza di governo*; senonchè per natura, *cioè oggettivamente*, sempre *l'appetito* superiore, *approvato dalla facoltà deliberativa*, maggiormente governa e muove; per ciò, senz'altro, risultano tre specie di movimenti. Ora la

facoltà speculativa, *in quanto ha per obbietto l'eterno*, non si muove, ma sta. E poichè *vi* è una facoltà opinativa unita con la ragione *che è* dell'universale, e un'altra, *che è* circa i particolari (l'una, infatti, dice che tale *persona in genere* deve compiere tale cosa, l'altra, invece, *dice* che questa cosa è veramente di tale natura e che io sono una persona tale), così *è* proprio una siffatta opinione, che determina il movimento *volontario*, non però, quella dell'universale: o *se si vuole, sono* entrambe, ma l'una restando piuttosto immobile, l'altro, no.

CAP. XII. — L'anima nutritiva necessaria a tutti i viventi, il tatto a tutti gli animali; gli altri sensi sono per il benessere.

1. — Le piante hanno solo la funzione nutritiva, ma avendo il corpo semplice, cioè di sola terra, non hanno tatto e perciò nemmeno gli altri sensi. 434 a, 22.

Ogni essere che in qualche modo viva ed abbia l'anima, necessariamente possiede la funzione nutritiva dalla nascita fino alla morte. Ciò che è nato, infatti, deve avere crescimento, maturità e decadenza, fenomeni impossibili senza la nutrizione; dunque è necessario che vi sia la facoltà nutritiva in tutti gli esseri che si generano e periscono. Ma non è necessario che vi sia il senso in tutti i viventi; nè, infatti, quelli il cui corpo è semplice possono avere il tatto, ma non è possibile che sussista alcun animale senza tatto, *indispensabile a tutti gli altri sensi*, nè *possono avere senso* gli esseri che non sono capaci di accogliere le forme *sensibili* senza la materia.

2. — Per nutrirsi agli animali immobili è necessario il tatto, a quelli che si muovono sono necessarî anche gli altri sensi. Questi sono pure indispensabili alla conoscenza per gli animali ragionevoli aventi corpo e quindi anche agli astri, perchè tali enti apprendono l'intelligibile solo nella materia sensibile. 434 a, 30.

L'animale, però, ha di necessità il senso, se la natura nulla fa indarno. Poichè tutte le cose naturali sono per qualche scopo oppure sono manifestazioni accidentali di quelle che hanno una finalità. Invero, se ogni corpo *vivente* che può procedere nello spazio, non avesse il senso, perirebbe e non giungerebbe a quel fine che la natura gli ha stabilito; come, infatti, si nutrirebbe? poichè *solo* per gli *animali* immobili si trova *nel luogo in cui sono* il mezzo di nutrirsi. E d'altra parte non è possibile che un corpo sia dotato di anima e *per di più* d'intelletto capace di distinguere e di scegliere e non abbia il senso, pur non essendo fisso *per natura*, tanto più se è generato. Ma *ciò* nemmeno *è possibile per* un *corpo celeste che* non si genera *e che, quindi, non si nutre.* Infatti, a che prò avrà *l'intelletto*? Certamente o per il vantaggio dell'anima o per il vantaggio del corpo. Ora, invece *non sarà* nè l'una cosa nè l'altra; infatti, l'anima non penserà punto meglio, *perchè gli esseri materiati comprendono le essenze nella materia sensibile,* ed il corpo, *ingenerato e perciò senza bisogni,* non si troverà affatto in una condizione migliore per ciò *che possiede l'intelletto.* Adunque nessun corpo *vivo,* non fisso, *celeste o sublunare,* ha l'anima senza il senso.

3. — Il tatto e il gusto, che avvertono ciò che è prossimo, sono indispensabili alla nutrizione e alla conservazione dell'animale. 434 b, 9.

Ma invero se *l'animale generato* ha il senso, il *suo* corpo, necessariamente semplice o misto, non può essere semplice; poichè non avrebbe il tatto, il cui pos-

sesso è condizione necessaria *per avere gli altri sensi*. La cosa *appare* evidente dalle seguenti considerazioni. Infatti, poichè l'animale è un corpo animato, ogni corpo, *poi*, è tangibile e ciò che è tangibile si sente col tatto, è necessario che sia fornito di tale senso anche il corpo dell'animale, se questo deve conservarsi. Poichè gli altri sensi, come l'olfatto, la vista e l'udito, avvertono *i loro obbietti* a traverso altri *corpi e quindi a distanza*; ma se l'essere che tocca *le cose* non avesse il senso *che le avverte*, non sarebbe in grado nè di fuggirle nè di afferrarle. Quando, però, fosse così, sarebbe impossibile la conservazione dell'animale. E per tale motivo anche il gusto è una specie di tatto; infatti è il senso del cibo ed il cibo è un corpo tangibile. Invece il suono, il colore e l'odore non nutrono, nè producono crescimento o dissoluzione. Sicchè è necessario che, *come si è detto*, anche il gusto sia un certo tatto, perchè è il senso di ciò che si tocca e che è atto a nutrire: questi *due sensi*, adunque, sono indispensabili all'animale, che evidentemente non potrebbe in alcun modo sussistere senza il tatto.

4. — Gli altri sensi sono non tanto per le funzioni biologiche necessarie, quanto per il benessere dell'animale; ma sono indispensabili agli animali che si muovono; e che perciò devono trovarsi nel mezzo sensibile atto a trasmettere le impressioni dei sensibili lontani. 434 b, 24.

Per contro gli altri *sensi* sono, *non tanto per la conservazione, quanto* per il bene *della vita animale* e si trovano necessariamente non già in un genere qualsivoglia di esseri animati, ma solo in alcuni, come, per esempio, in quelli che si muovono, *camminando, strisciando, nuotando o volando;* perchè se devono salvarsi, non solo conviene che sentano ciò che è a contatto, ma

anche da lontano. Ora ciò sarebbe possibile quando l'essere sensitivo fosse nell'*elemento che serve di* mezzo, per il fatto che questo subirebbe l'impressione e sarebbe mosso dal sensibile, e il sensitivo a sua volta, *sarebbe impressionato e mosso* da quello.

5. — Come le forme sensibili si propagano e, attraverso il mezzo, stimolano il senso a distanza. La permeabilità del mezzo riguardo ai colori, spiega la riflessione, che non è della luce insita nell'occhio, come crede Platone. 434 b, 29.

Come, infatti, ciò che produce moto spaziale determina una mutazione fino ad un certo termine, e urtando un'altra cosa fa sì che questa urti *a sua volta* e così ha luogo il movimento per causa del *termine* medio, e per conseguenza il primo *motore* muove ed urta senza venire urtato, l'ultimo riceve l'urto senza urtare, mentre il termine medio è urtato ed urta, ed i termini medî *possono essere* molti, così avviene pure riguardo all'alterazione *o movimento qualitativo*, eccetto che *il motore* altera restando fermo nello stesso luogo. Per esempio. se alcuno tingesse della cera *alla superficie, la* colorirebbe fin là dove può giungere il moto *di alterazione*: la pietra, invero, non *si colorirebbe* affatto *in profondità*, ma l'acqua fino ad una profondità maggiore *che non la cera*; l'aria, poi, *rispetto alla tinta, cioè al colore*, per una distanza massima, si muove, *alterandosi*, agisce *su altro* e riceve impressione, purchè resti immobile e sia una, *vale a dire, non interrotta da altri corpi*. Perciò anche quanto alla riflessione *luminosa, invece* di *ammettere* che *la luce insita dentro* l'organo visivo si ripercuoterebbe uscendo, è meglio *pensare* che l'aria subisca l'azione della figura e del colore, almeno finchè si conserva una. Ora sopra ciò che è liscio, *l'aria* è una; e

quindi *quasi di rimando* colpisce nuovamente la vista proprio come *si comporterebbe* il segno *colorato, impresso* nella cera, se si trasmettesse fino al limite *della cera stessa, incontrandovi un piano impermeabile.*

Cap. XIII. — Nessun corpo animato è di un solo elemento, perchè il tatto è necessario alla vita animale.

1. — Il corpo degli animali generati non può essere semplice, perchè non avrebbe organi di senso. 435 a, 11.

È chiaro, pertanto, che il corpo dell'animale non può essere semplice, voglio dire, per esempio, di fuoco o d'aria. Poichè *esso* senza il tatto, non può avere altra sensazione; infatti, come è stato detto, ogni corpo animato ha il senso tattile. Ora, eccettuata la terra, tutti gli altri elementi possono essere *costitutivi dei* sensorî *diversi dal tatto*, perchè tutti rendono il senso atto a sentire a traverso alcunchè di estraneo e cioè a traverso i mezzi; invece il tatto ha luogo *solo* al contatto degli elementi e da ciò *appunto* prende il nome. Eppure anche gli altri sensorî sentono con il contatto, ma a traverso altro; quello tattile soltanto, invece, sembra che senta a traverso se stesso. Perciò nessuno di tali elementi potrebbe costituire, *da solo*, un corpo di animale; evidentemente neppure quello terreo. Poichè il tatto è come la sintesi proporzionale di tutti *gli elementi* tangibili ed il sensorio *relativo* non accoglie soltanto le qualità differenziali della terra, ma anche il caldo e gli altri sensibili che si rivelano al tatto. E perciò noi non sentiamo colle ossa, coi peli e con parti consimili, perchè sono di terra. Anche le piante non hanno alcun senso per tale motivo, *cioè* perchè sono *fatte* di terra: infatti

senza tatto non può sussistere alcun altro senso, ma il sensorio tattile non può risultare *unicamente* di terra o di alcun altro fra gli elementi.

2. — L'eccesso dei tangibili distrugge il tatto e l'animale; l'eccesso degli altri sensibili distrugge i sensi relativi, ma solo per accidente l'animale. 435 b, 4.

Quindi appare chiaro che gli animali, privati di tale senso, *cioè del tatto*, necessariamente muoiono; poichè nè può avere tale senso un *ente che* non *sia* animale, nè, se un *ente* è animale, è necessario che abbia altri sensi, oltre questo. E appunto perciò gli altri sensibili, quali *sono* il colore, il suono e l'odore, coi *loro* eccessi, distruggono solo *i relativi* sensorî e non già l'animale *stesso*, eccetto che per caso, come *se*, per esempio, insieme col suono vi sia urto o percossa, o se dalle cose che si vedono e si odorano, altre siano mosse, che distruggono col contatto. Ma l'eccesso dei tangibili, cioè delle cose calde, fredde o dure, *in quanto tali*, uccide l'animale; infatti l'eccesso di ogni sensibile distrugge il sensorio, e così pure il tangibile, *distrugge* il tatto, ma questo è stato detto l'elemento essenziale, *cioè necessario e sufficiente*, della vita *animale*; infatti abbiamo dimostrato che è impossibile l'esistenza di animali senza tatto. Ecco perchè l'eccesso dei tangibili distrugge non solo il sensorio *del tatto*, ma anche l'animale, per il fatto che questo, *per vivere* deve avere *almeno* tale unico *senso*.

3. — I sensi diversi del tatto sono per il benessere dell'animale, come la lingua e l'udito che servono alla comunicazione spirituale. 435 b, 19.

L'animale, come è stato detto, ha gli altri sensi, non *solo* per essere *vivo*, ma per il suo benessere; per esempio, la vista, affinchè veda, *cioè senta a distanza*, quando

si trova nell'aria, nell'acqua e in genere in un *mezzo* trasparente; il gusto, per ciò che piace o non piace *nei sapori*, affinchè li avverta nel cibo e *così* lo desideri e sia attratto *ad esso*; l'udito, affinchè gli venga significato qualche cosa: *e infine* la parola, affinchè significhi qualche cosa ad altri.

CONSIDERAZIONI E NOTE AL LIBRO I

1) - **I**, I, 5. — In questi paragrafi si accenna al *metodo a posteriori* che dagli effetti e dagli accidenti procede alle cause e alle sostanze, benchè, però, la sostanza conosciuta, secondo il Nostro, costituisca il vero principio del sillogismo e della dimostrazione.

2) - **I**, I, 7. — È stato alquanto frainteso questo passo, (403 a, 24 - 403 b, 9) per la confusione di due termini usati spesso come sinonimi, cioè εἶδος e λόγος; ora, il secondo termine va preso nel senso di *spiegazione*, e si adatta così alla definizione del dialettico, che vuol determinare l'essenza formale, come a quella del fisico, che guarda solo ai processi materiali. Quindi l'espressione « ὁ μὲν γὰρ λόγος ὅδε τοῦ πραγματος » (403 b, 2) l'ho tradotta: *Tali infatti* sono (gli elementi che entrano nella definizione [integrale] *della cosa*, cioè, quello che dice il dialettico insieme con quello che dice il fisico, e infatti nell'esempio successivo della casa, le definizioni sono tre.

3) - **I**, I, 8. — Qui Aristotele tratta succintamente una questione trattata anche altrove, in modo più ampio, per esempio nel libro VI della Met., cioè la distinzione degli oggetti delle tre scienze teoretiche per concludere che l'anima, in quanto opera col concorso del corpo e quindi è un ente materiato, è oggetto della fisica, mentre la matematica si occupa degli enti separati per astrazione, e la filosofia prima degli enti in quanto sono realmente separati.

4) - **I**, III, 1. — Dimostra che l'anima non ha alcun movimento, delle quattro specie distinte dalla fisica (V. Introd. § 13); ma egli insiste specialmente su quello locale, dicendo

che non appartiene all'anima, come non appartiene alla qualità del bianco o alla lunghezza di tre cubiti, perchè in realtà ciò che si muove è solo il *composto* e non già le qualità o le quantità, che si muovono solo per accidente, cioè in quanto sono in altro.

5) - I, III, 2. — L'autore vuol dimostrare che l'anima, come non può muovere direttamente se stessa, nemmeno può essere mossa direttamente da altro, perchè ciò che è principio di movimento non può ricevere da altro ciò che per eminenza promana dalla propria natura, come ciò che è bene per sè non può venir mosso al conseguimento di altro che abbia soltanto valore di mezzo.

6) - I, III, 4. — (407 a, 10-19). Passo assai arduo, anche per l'incertezza del testo. Aristotele vuole dimostrare che l'intelletto, se è una grandezza divisibile, non può pensare giacchè per pensare qualche cosa deve, in certa guisa, toccarla. Ora, *senza cambiare il testo*, mi pare di aver capito le due ipotesi fatte dal Nostro, che, cioè, si chiede se l'intelletto debba toccare ὁτῳοῦν μορίῳ τῶν αὐτοῦ cioè con tutte le sue parti, oppure ὁτῳοῦν τῶν μορίων [αὐτοῦ] cioè con una sola delle sue parti, qualunque essa sia. Più oscuro è l'ultimo periodo in cui l'autore si chiede come può l'indivisbile pensare il divisibile, e viceversa. Io l'ho interpretato come se egli avesse sottinteso il principio che per pensare una molteplicità di parti è necessario farne la sintesi, evidentemente almeno in un punto indivisibile dell'intelletto divisibile; ma allora come può tale punto indivisibile pensare l'oggetto divisibile, se non ne ha toccate tutte le parti? e se l'oggetto pensato è indivisibile, ma deve toccare tutti i punti dell'intelletto divisibile, sarà poi necessaria, per conoscerlo, la sintesi dalle impressioni degli indefiniti punti dell'intelletto?

7) - I, III, 5. — Non troppo chiara è l'espressione, dove si dice la dimostrazione ἔχουσά πως τέλος τὸν συλλογισμὸν ἢ τὸ συμπέρασμα. Io ho inteso che la dimostrazione termina nel sillogismo di *prova*, quando si tratta appunto di dimostrare una proposizione *data*, oppure termina in una conclusione.

8) - I, IV, 5. — Criticando coloro che dicono l'anima essere un numero di unità, Aristotele, incidentalmente, afferma

(409 a, 18-21) essere probabile che l'anima sia *unità*, ma non matematica, perchè allora tutte le anime sarebbero identiche; accenna solo alla questione delle sostanze inestese, intrinsecamente diverse le une dalle altre, delle quali tratterà poi nel libro VII della Metafisica.

A) Il nostro Autore, criticando il principio empedocleo secondo cui *il simile conosce il simile*, ha messo bene in chiaro una questione gnoseologica che assillerà tutti quanti i filosofi di ogni tempo. In sostanza egli stesso accetta in parte tale principio, quando asserisce che l'anima, sentendo e conoscendo, riproduce tutte le forme di essere, che essa, unita ad un corpo, contiene originariamente in potenza; quindi l'anima umana implica *teoreticamente* tutto l'universo, come Dio da cui

« depende il cielo e tutta la natura »,

lo comprende in certa guisa *ontologicamente*.

Senonchè, per il realismo antico, pur essendo simili l'essere e il conoscere, tuttavia la priorità causale spettava al primo termine, di cui il secondo era quasi una funzione.

Quando poi il Cartesio distinguerà nettamente le cose estese dalle cose pensanti, allora sarà posta nuovamente la domanda se l'anima possa conoscere ciò che le è affatto *dissimile*, e naturalmente, sempre per il principio empedocleo, ammesso almeno in modo tacito, si risponderà negativamente e si comincerà a distinguere la realtà dalle rappresentazioni o idee della realtà, con le quali soltanto l'anima può avere relazione, in quanto esse sono di natura spirituale. Questo orientamento di pensiero giungerà alle estreme conseguenze con la filosofia critica che separerà nettamente la realtà in sè, non conoscibile, dal fenomeno, di natura rappresentativa e quindi conoscibile. Il posteriore idealismo tra-

scendentale ha eliminato ogni realtà in sè, considerando il mondo tutto, senza alcun residuo, di natura rappresentativa e ideale, e giungendo coerentemente alla conseguenza estrema secondo cui la realtà è *autocoscienza.*

In sostanza, dunque, anche l'attualismo odierno riconosce il principio empedocleo; senonchè esso inverte l'ordine d'importanza dei due termini, essere e conoscere, in quanto dà la priorità a quest'ultimo, di cui il primo è soltanto una funzione.

B) L'anima incorporata, pensa Aristotele, è una, benchè le funzioni siano molte, è immobile spazialmente, (*I*, III, 1) ed è unità sostanziale e metafenomenica (*I*, IV, 5): essa contiene potenzialmente tutte le forme di essere, senza la relativa materia (*III*, VIII). Ora infatti l'*io*, che costituisce l'essenza dell'anima, è concepito modernamente coi seguenti caratteri (Vedi *Noz. di psicologia*, Sez. I, § IV):

1° L'*Io* è uno ed immutabile, mentre i fenomeni interni sono molteplici e variabili.

2° L'*Io* è il principio sintetico ed unificatore di tutti i fenomeni interni e con un solo atto mentale comprende tutta la propria storia passata, come dimostra il fatto che una esperienza nuova viene *immediatamente avvertita come nuova*, cioè come non avente nulla di comune colle esperienze anteriori.

3° L'*Io* è il soggetto dei fenomeni psichici, cioè il principio che li attribuisce a sè come suoi prodotti o sue proprietà (es.: *Io* penso — *Io* voglio — *Io* amo — *Io* godo — ecc.).

4° L'*Io* è la *sostanza spirituale*, cioè l'essenza immutabile, il sostrato permanente, di cui i fenomeni interni, mutevoli e transeunti, sono gli *accidenti.*

5° L'*Io* è indipendente dallo spazio, perchè varca i limiti di qualsivoglia orizzonte sensibile e comprende lo spazio illimitato; quindi è possibile l'*infinito geometrico*.

6° L'*Io* è indipendente dal tempo, perchè non è chiuso nell'attimo presente, ma è sintesi di tutti i momenti successivi e comprende tutta la serie temporale sia verso il passato, sia verso il futuro, assurgendo al concetto dell'eternità.

7° L'*Io* comprende l'*infinito qualitativo* in quanto suppone che possano esistere specie di enti diverse da quelle di cui ha fatto reale esperienza.

Si noti però che il nostro *soggetto*, pur spingendo l'occhio aquilino oltre la *realtà empirica*, è soltanto potenzialmente, ma non realmente infinito, perchè oltre il *dato* comprende il *vuoto*, cioè la possibilità di altre esistenze, ma non comprende, di fatto, tutto il reale; per conseguenza il nostro *soggetto* non è il *Soggetto assoluto*, cioè Dio, il quale solo comprende, di fatto, la realtà universa. »

C) La varietà delle funzioni non è propria dell'anima, per sè una ed indifferenziata, ma del composto, e perciò dipende dalla varietà degli organi (*I*, V, 7 e 8). Anche i moderni ammettono, in sostanza, tale principio:

« L'anima incorporata funziona per mezzo di un organismo di cui la varietà armonica delle parti corrisponde mirabilmente alla molteplicità delle funzioni psicofisiche. All'*io*, che è l'uno organizzatore, corrisponde il sistema nervoso e propriamente la corteccia degli emisferi cerebrali; anzi alcuni fanno corrispondere ad esso un solo elemento fisiologico come, ad esempio, la *glandula pinealis* (CARTESIO) o un'ipotetica *cellula*

pontificale (JAMES) la quale sarebbe come sovraordinata funzionalmente alle altre cellule del cervello. Nel sistema cerebro-spinale si distingue l'*asse* (emisferi cerebrali, cervelletto, midollo allungato e midollo spinale) dai *filamenti nervosi* che sono di due specie: *afferenti* o *centripeti* se portano le impressioni dalla periferia dell'organismo all'*asse*; *efferenti*, *centrifughi* o *motori* se distribuiscono e portano gl'impulsi centrali ai varî organi motori. Organo immediato dell'anima sono gli emisferi cerebrali nei quali (e propriamente nella loro corteccia) le impressioni periferiche, pervenutevi a traverso i nervi sensitivi (= specie di nervi afferenti) si trasformano in sensazioni, e dai quali partono gli impulsi motori coscienti che mettono in funzione i muscoli striati. Il resto dell'organismo che non è in rapporto immediato coll'anima, la quale lo avverte e se ne serve per mezzo dei nervi sensitivi e motori, importa tre specie di organi: 1° *organi vegetativi*, comuni a tutti gli esseri viventi (e in certa guisa anche ai vegetali), i quali *funzionano quasi automaticamente* e dipendono in gran parte da un sistema nervoso speciale detto del *gran simpatico*; essi servono alle funzioni organiche della nutrizione, della respirazione e della circolazione del sangue; 2° *organi sensitivi* che sono speciali modificazioni dell'organismo periferico e quasi la continuazione dei nervi sensitivi (occhio, orecchio, cute, papille olfattive e papille gustative); 3° *organi motori* (braccia, gambe, collo, ecc.) che possono considerarsi come una prosecuzione dei nervi motori.

Orbene, data la perfetta corrispondenza dei mezzi organici e delle funzioni animiche, non è meraviglia che ad ogni serie di *fenomeni psichici* siano parallele due serie di *fenomeni fisiologici* (cerebrali ed organici), e

che, viceversa, ogni serie fisiologica sia accompagnata da una corrispondente serie psichica. Questa legge chiamata del *parallelismo psicofisico* non ci deve indurre a confondere i processi animici coi processi fisiologici secondo la grossolana opinione di coloro che affermavano essere il *pensiero* funzione e prodotto del cervello come la bile è prodotta dal fegato. Noi, con i psicologi più prudenti, ci limitiamo ad interpretare la detta legge, ammettendo, tra i due ordini di fatti (animici e fisiologici), un *rapporto euristico* e non un *rapporto causale*; in altre parole noi crediamo che dato un fenomeno di una serie si possa *supporre* il corrispondente fenomeno dell'altra, senza poter dire che l'uno produce l'altro o viceversa » (Sez. I, § VI).

CONSIDERAZIONI E NOTE AL LIBRO II

1) - **II**, VII, 1. — Visibili, dice il testo, sono il colore e ciò che si può spiegare con ragionamenti, ma non ha nome; ma ciò sarà chiaro in seguito (418 a, 26-29). Secondo me Aristotele lo dice subito dopo, quando asserisce che il colore si trova ἐπὶ τοῦ καθ'αὑτὸ ὁρατοῦ: orbene, il colore si trova su uno *sfondo superficiale*.

2) **II**, VIII, 2. — Non mi riesce ben chiaro il senso d'un passo (419 b, 24-25), letteralmente facile, in cui si dice: *come se un mucchio* ἢ ὁρμαθὸν ψάμμου τύπτοι τις φερόμενον. Il professore Beare, citato dallo Hicks (pag. 377), crede si tratti dei mulinelli di polvere sollevati dal vento, la cui sussistenza è assai precaria.

3) - **II**, X, 2. — Ho interpretato così il passo 422 a, 27-29: L'invisibile può essere inteso *sia in senso assoluto come qualsiasi altra forma* (di non ente) *in quanto una cosa non può*

affatto essere, sia in quanto una cosa, pur essendo disposta per natura ad essere, non è, od è in modo assai imperfetto come chi non avesse piedi o il frutto che si dice senza nocciolo, perchè ha un nocciolo insignificante. Ho inteso, così, il secondo caso, come esempio di ciò che è imperfettamente.

'*A*) Nei capitoli I e II l'autore definisce l'anima come l'atto primo o principio ultimo da cui dipendono le facoltà e le funzioni relative. E nel capitolo V si distinguono varî gradi di potenza e di atto, i quali tutti, però, presuppongono l'esistenza del principio vitale, come capacità di tutte le manifestazioni psicofisiche; esso esiste anche durante il sonno, quando i varî processi della vita non hanno luogo. Ora se si ammette che l'anima sia *atto sostantivo finito*, cioè limitato nelle capacità, si può credere che la quantità funzionale della psiche resti sempre identica nel suo complesso, pur mutando di estensione e di intensità, riguardo agli obbietti cui si applica. Perciò i varî *gradi di attività* si potrebbero considerare come intensificazioni di varî processi immanenti ed indefettibili.

Quindi il sonno importerebbe una degradazione di coscienza dovuta al fatto che viene meno l'attenzione in genere, cioè il più alto grado di attività funzionale implicante la massima intensità, mentre, per contro, aumenta indefinitamente l'estensione del mondo subliminale. Infatti:

«L'io è la sintesi di tutta la sua storia passata e quindi tutte le esperienze che furono sono in qualche modo presenti nel momento attuale. Ma degli elementi acquisiti o anche attualmente dati, alcuni sono molto chiari e distinti, occupano il punto focale della coscienza e sono detti *appercepiti*; altri sono meno chiari, si trovano, diremo, in una mezza luce e sono detti *per-*

cepiti; finalmente abbiamo quell'ammasso confuso di elementi che costituiscono lo sfondo dell'anima, le nebulose psichiche, nè mai affiorano alla coscienza chiara, benchè coloriscano di una speciale aureola e di un determinato tono le esperienze distinte, e sono detti *subconsci*. Questa triplice distinzione de' gradi di coscienza fatta dal Wundt non deve essere intesa in senso assoluto, ma in senso puramente relativo, come, ad esempio, la divisione della storia in periodi; il passaggio da un grado all'altro avviene insensibilmente cosicchè ognuno di essi è suscettibile di indefinite gradazioni; pertanto la vita dello spirito, considerata rispetto ai suoi fenomeni, risulta costituita di una *corrente plurilineare* o meglio di un *fascio di correnti*, ognuna delle quali si svolge in un proprio *piano di coscienza*, ricevendo varî influssi da tutte le altre correnti che scorrono nelle varie profondità della vita interiore.

L'attività che porta nel punto focale della coscienza gli elementi interiori e ce li fa appercepire si chiama *attenzione*; o meglio, considerando il soggetto come un'energia illuminante e rischiarante, diremo che l'*attenzione importa la concentrazione del subbietto conoscente sopra un dato o allo scopo di interpretarlo secondo le esperienze fatte, o per gustarne l'impressione immediata, o per trasformarlo secondo un modello ideale*. Dalla definizione risultano i due effetti immediati dell'attenzione: la circoscrizione del *campo psichico*, cioè del numero di oggetti simultaneamente presenti allo spirito, e l'aumento del grado di chiarezza.

Rispetto al fine, l'attenzione si divide in: *teoretica* o conoscitiva, se mira a interpretare il dato alla stregua delle cognizioni apprese; *estetica* o affettiva, se tende a intensificare il godimento o il piacere che il dato

immediatamente procura; *pratica*, se intende trasformare il dato secondo determinate esigenze (Sez. III, § I).

B) Secondo il realismo aristotelico, lo stimolo dei sensi è della stessa *natura qualitativa* delle sensazioni. Il subbiettivismo moderno interpreta, invece, il momento psichico del processo sensitivo come dipendente in parte dalla natura degli organi e dei nervi sensitivi, cui si riconosce un'originaria energia specifica.

Ecco in sostanza quello che pensano i moderni circa il sentire in genere.

« Ogni sensazione suppone uno *stimolo*, il quale non deve essere confuso, come fa il volgo, con le sensazioni stesse, giacchè, ad esempio, la luce ed il suono sono già sensazioni e non stimoli di sensazioni. Gli *stimoli adeguati*, cioè quelli che meglio degli altri eccitano determinati organi di senso, sono: le *ondulazioni dell'etere* per la vista; le *onde sonore* (= dell'aria) per l'udito; la *pressione dei corpi* per il tatto; le *sostanze sciolte nella saliva* per il gusto; le *particelle volatilizzate* nell'aria per l'olfatto.

La sensazione suppone ancora, oltre lo stimolo (= *momento fisico*), un apparato risultante di un organo di senso (il quale manca nelle sensazioni interne al corpo), di un nervo sensitivo e di un centro cerebrale, a traverso i quali, in seguito all'azione dello stimolo, si propaga un'onda nervea (= *momento fisiologico*); ultimo è il *momento psichico*, cioè la sensazione.

Secondo il fisiologo Müller, ogni nervo sensitivo dà sempre le stesse sensazioni anche quando è eccitato da stimoli inadeguati; così, per esempio, il nervo ottico dà sempre sensazioni di luce, anche quando è eccitato

per mezzo di una pressione o di una corrente elettrica passante a traverso le tempia. Per questa *legge delle energie specifiche*, se pure Iddio cambiasse assolutamente il mondo circostante, non si verificherebbe per noi una mutazione assoluta, perchè le nuove cose, cioè i nuovi stimoli provocherebbero sempre sensazioni di luce, di suono, ecc.

Tra la quantità dello stimolo e la quantità della sensazione esiste un rapporto espresso dalla *legge del Weber*, la quale dice che: *Per ottenere il minimo aumento di sensazione (cioè un grado di sensazione in più) conviene aggiungere una quantità di stimolo proporzionale allo stimolo precedente.* Per esempio, se varie sensazioni di luce sono prodotte rispettivamente da sorgenti luminose di 200, 100 e 50 candele, per aggiungere un grado di sensazione luminosa nei tre casi, bisogna aggiungere rispettivamente 2, 1 e mezza candela. Il rapporto costante tra stimolo aggiunto e quello di prima si chiama *soglia di differenza*; per la vista è di $^1/_{100}$ per il tatto $^1/_3$, per le sensazioni muscolari $^1/_{17}$ » (Sez. II, § III).

C) Quanto ai sensibili proprî il nostro Autore crede di poterne disporre ciascun genere in serie lineari, di cui i termini estremi sono contrarî; in ciò egli ha subíto l'influenza dei pitagorici e di altri, i quali erano convinti che le manifestazioni della realtà si riducessero a coppie di contrarî con indefinite gradazioni intermedie.

Ora i moderni psicologi distinguono le sensazioni visive in cromatiche ed acromatiche: queste ultime, (bianco, grigio, nero), formanti veramente quasi un segmento retto, erano dagli antichi ritenute come specie di colori, i quali, invece, formano una linea che torna su se stessa, in quanto passano gradatamente dal rosso

al giallo, ecc. fino al porpora che sfuma nuovamente nel rosso.

Riguardo alle sensazioni uditive, Aristotele non distingue i suoni dai rumori, e considera di esse quasi unicamente il *tono*, ma non le altre proprietà, quali sono l'intensità, il volume, il timbro.

Fra i dati del tatto riconosce acutamente molte coppie di contrarî, cioè molte specie, corrispondenti a quelle che saranno poi chiamate sensazioni tattili propriamente dette, sensazioni bariche e sensazioni termiche. Non accenna a sensazioni interne.

Perchè si possa fare un raffronto fra la concezione antica e la nuova, cito senz'altro dalle mie *Nozioni di psicologia* (Sez. II, §§ IV, V) quanto si riferisce alle sensazioni specifiche:

α) « Ogni sensazione *dura* un dato tempo, si *estende* in un luogo, o nel corpo (se si tratta di sensazioni tattili, muscolari e organiche), o fuori del corpo, ed è sempre accompagnata da uno speciale tono affettivo, cioè da *piacere* o da *dolore*. Inoltre ogni sensazione ha una certa *intensità*, per cui si distingue da altre sensazioni simili, ed ha una determinata *qualità*, per cui prende un nome speciale.

Le sensazioni ottiche o visive (localizzate specialmente nei lobi occipitali) sono di *chiarore* (bianco, nero, grigio) o di *colore* (rosso, aranciato, giallo, verde-giallo, verde, verde-azzurro, azzurro, indaco, violetto e porpora); dalla mescolanza dei chiarori e dei colori elementari deriva una varietà indefinita di sensazioni visive. Se si aggiunge che l'occhio è il senso più adatto a comprendere le grandezze spaziali e le forme, si spiega senz'altro la molteplicità smisurata di *dati* che il mondo esterno offre al nostro sguardo; quindi appaiono anche

la ragione per cui la vista occupa il primo posto nella gerarchia de' sensi, e il motivo che induce quasi tutti gli uomini a *visualizzare* anche i dati degli altri sensi.

Le sensazioni acustiche o uditive (localizzate specialmente nei lobi temporali) sono *suoni* o *rumori*; i suoni dipendono da vibrazioni ritmiche, cioè tali che il loro numero è direttamente proporzionale al tempo; invece i rumori dipendono da vibrazioni aritmiche. Nel suono si distinguono quattro proprietà: 1° il *tono* o *altezza* che dipende dal numero delle vibrazioni (es.: i ritmi delle note musicali, *do*, *re*, *mi*, *fa*, *sol*, *la*, *si*, *do*, stanno fra loro come i numeri 24, 27, 30, 32, 36, 40, 45, 48); 2° l'*intensità* che dipende dall'ampiezza delle vibrazioni (in musica si adoperano varî segni per indicare il *piano*, il *forte*, il *crescendo*, il *diminuendo*, ecc.); 3° il *volume che* dipende dalla quantità di materia vibrante che produce le onde sonore (per es.: una melodia cantata *a solo* riesce meno voluminosa di quando è cantata da un *coro a una voce*); 4° il *timbro* o *qualità* o *metallo* che dipende dalla forma del corpo sonoro o della cassa di risonanza, e consiste in quel colorito speciale che acquista un suono nettamente distinto e individuato (= *tono fondamentale* prodotto dalle vibrazioni più ampie e quindi più intenso), per il fatto che con esso si fondono, perdendo la loro individualità, molteplici *toni secondarî*. Quando più suoni simultanei si fondono, senza che ciascuno perda la propria individualità, in modo da formare un tutto gradevole all'orecchio, allora si ha un'*armonia*. Combinando in tutti i modi possibili questi elementi del suono e le molteplici varietà di rumori, appare senz'altro quale numero straordinario di *dati* offra il mondo al nostro udito. La vista e l'udito sono detti

sensi superiori od anche *estetici*, in quanto servono a farci gustare il bello; ma la prima è piuttosto *oggettiva* e *spaziale*, perchè i suoi dati si ordinano nello spazio e tendono ad inerire immediatamente alle sostanze fisiche, cioè alle cose; il secondo, invece, è più *spirituale*, perchè i suoi dati non ineriscono direttamente alle cose e non occupano uno spazio determinato, ma si ordinano più o meno ritmicamente nel tempo; inoltre i suoni e i rumori non sono tangibili, cioè controllabili col tatto come i dati visivi. La vista è l'organo precipuo delle arti figurative; l'udito è l'organo delle arti musicali.

β) Viene terzo per importanza, rispetto alla conoscenza del mondo esterno, il *senso tattile* o *di pressione*, il quale ci avverte se le cose sono lisce o scabre, dure o molli, pesanti o leggere; e aiuta la vista nella determinazione precisa dei contorni e delle forme dei corpi. Esso è sempre accompagnato da altri *sensi cutanei* come dal *senso termico* che ci rivela le varie gradazioni della temperatura e dal *senso dolorifico*; inoltre i dati del tatto sono pure integrati da sensazioni muscolari, per il fatto che le pressioni si esercitano anche sui muscoli sottostanti alla cute. Il tatto è il senso obbiettivo per eccellenza, perchè più degli altri può farci *credere* nell'esistenza delle cose esterne. La sua sede cerebrale, comune alle sensazioni muscolari (o di tatto interno) e agli impulsi motori, comprende una vasta zona formata da due strisce, una *prerolandica* e l'altra *postrolandica*.

Il *gusto*, il cui organo è formato dai *calici gustativi* sparsi sulla superficie superiore della lingua, ci dà varie specie di sensazioni delle quali gli elementi sono: il *dolce* che si gusta col vertice della lingua; l'*amaro* che si gusta colla parte posteriore; l'*acido* che si gusta coi bordi; e il *salato* che si gusta con tutta la lingua. Questi

elementi, fondendosi con varie sensazioni cutanee e anche olfattive, dànno origine a una grande varietà di dati, che non è possibile classificare. Il gusto ha molta importanza per la vita organica e specialmente per la funzione nutritiva di cui è la sentinella.

L'*olfatto* che ha sede nelle fosse nasali e il cui centro corrisponde a una parte dei lobi temporali, costituisce la sentinella della funzione respiratoria, e ci fornisce *dati* (odore, profumo, puzzo, fetore, aroma, ecc.) i quali non sono facilmente classificabili. Il gusto e l'olfatto che si trovano nella faccia provocano varie contrazioni dei muscoli facciali e determinano atteggiamenti mimici corrispondenti alle espressioni delle emozioni.

Non solo il mondo esterno, ma anche l'*organismo* offre all'anima varie specie di *dati*, cioè di sensazioni interne; tali sono: la *fame* e la *sete*, la cui sede è la mucosa del tubo digerente; le *sensazioni organiche* in senso stretto che accompagnano i movimenti riflessi e le funzioni automatiche dei varî organi; e le *sensazioni muscolari* che accompagnano i movimenti volontarî. L'insieme delle sensazioni dei movimenti organici (automatici, riflessi e volontarî) forma la *cinestesi*; l'insieme di tutte le sensazioni interne costituisce la *cenestesi*, il cui *tono* risultante è il sentimento generale di benessere o di malessere, che ha una parte importantissima nella esistenza umana ».

D) Il realismo antico riponeva tutte le meraviglie nella realtà esterna, alla quale, per una specie di *armonia prestabilita*, la natura avrebbe fatto corrispondere mirabilmente i varî organi della coscienza sensibile e intelligibile. Così, per esempio, l'oggetto proprio dell'udito non era già qualsivoglia rumore o suono, ma la

voce umana; infatti Aristotele termina appunto il trattato *dell'anima* dicendo che il vivente è dotato dell'organo acustico affinchè apprenda il pensiero altrui, e della parola affinchè manifesti il proprio pensiero agli altri (435 b, 24-25). Non ci stupisca quindi il fatto che Aristotele abbia sentito il bisogno di trattare della voce e della parola a riguardo dell'udito. Egli non considera il linguaggio da un punto di vista superiore come l'integrale manifestazione, con ogni sorta di segni sensibili, di quanto l'anima sente (linguaggio espressivo) o pensa (linguaggio significativo); ma considera unicamente le rivelazioni parlate dell'anima.

I moderni, a tale riguardo, sono giunti a risultati quasi esaurienti; cito dalla mia solita opera (Sez. IX, §§ VI-VII-VIII).

α) « Abbiamo visto che le emozioni sono seguite da movimenti esterni, mimici e pantomimici, i quali costituiscono appunto il *linguaggio delle emozioni*. Tale è senza dubbio la natura e l'origine di ogni *linguaggio espressivo* in genere e della *poesia* in ispecie: il *Santo* che caccia dal tempio, a sferzate, i profanatori, ed il *poeta* nel quale *lo sdegno fa i versi*, si trovano in analoghe situazioni psicologiche. Ora per linguaggio espressivo o del cuore si intende la manifestazione irriflessa ed impulsiva dei sentimenti che agitano la coscienza.

Solo relativamente tardi è sorto nella storia umana il *linguaggio significativo*, riflesso o della mente, il quale importa la manifestazione intenzionale de' nostri pensieri: le due forme di linguaggio corrispondono, in grosso, ai due generi letterarî della *poesia* e della *prosa*. Quindi per *linguaggio* in genere s'intende un sistema di segni esterni i quali servono a manifestare il contenuto emotivo e logico della vita interiore; e poichè tutti quanti

i sensi sono *porte dell'anima*, così in astratto sono possibili cinque specie di linguaggi, tenendo conto della natura qualitativa dei segni. Hanno speciale importanza: i linguaggi visivi (i gesti e la parola scritta), tattili (la scrittura de' ciechi) e uditivi (la parola).

β) Il linguaggio più importante è quello parlato. La *parola* è un suono vocale articolato; *vocale*, perchè prodotto dalle vibrazioni delle corde vocali; *articolato*, perchè risulta dalla connessione sotto un solo accento di parecchi suoni elementari, ben determinati quanto al timbro, chiamati *sillabe*. Le sillabe si distinguono in: *statiche* (= vocali pure) se dipendono da una conformazione stabile della bocca e quindi se hanno un timbro uniforme; e *dinamiche* se importano l'emissione della voce durante uno o più movimenti di apertura o di chiusura della bocca e per conseguenza una mutazione di timbro. Sono state distinte sette vocali: *i*, che si ottiene accorciando la bocca e sollevando la lingua verso il palato; *a*, allargando normalmente la bocca; *u*, allungando la mandibola e abbassando la lingua; *ü*, allungando le labbra a forma di tubo; le varie gradazioni della *e*, assumendo tutte le posizioni intermedie *i-a*; le varie gradazioni della *o*, passando insensibilmente (ò, o, ô) dall'*a* all'*u*; le varie gradazioni della *ö*, comprese tra l'*a* e l'*ü*.

Le sillabe dinamiche sono semplici, se importano un solo movimento, complesse, se ne importano più di uno; le prime sono: *dirette* o *esplosive* se dipendono da un movimento di apertura, *inverse* o *implosive* se corrispondono a un movimento di chiusura. I movimenti della bocca, che modificano il timbro della voce si chiamano *consonanti fisiologiche*; le relative modificazioni di timbro sono le *consonanti fonetiche*; i segni

scritti corrispondenti sono le *consonanti grafiche*, le quali sono *monogrammi*, *digrammi*, *trigrammi*, ecc., a seconda che una sola consonante fisiologica (o fonetica) è rappresentata con un segno, con due, con tre, ecc. Le consonanti fisiologiche e per conseguenza fonetiche si distinguono, secondo i punti in cui avvengono i movimenti di apertura o di chiusura, in: *gutturali*, se i movimenti della lingua e del velo pendulo avvengono appunto nella parte posteriore della bocca; *palatali*, se la lingua apre o chiude la bocca all'altezza media del palato; *palato-dentali*, se i movimenti della lingua avvengono nella parte anteriore del palato; *dentali*, se la lingua apre e chiude la chiostra de' denti; *labio-dentali*, se la chiostra de' denti è aperta o chiusa simultaneamente dalla lingua e dalle labbra; *labiali*, se dipendono dall'apertura e chiusura delle labbra. Le consonanti si distinguono pure, circa il modo di apertura o di chiusura, in: *tenui*, se importano un movimento rapido, risoluto, di breve durata; *medie*, che consistono in un moto meno rapido e meno risoluto; *spiranti*, che importano un'espirazione a traverso una chiusura imperfetta; *aspirate*, che dipendono dalla fusione di una tenue colla relativa spirante; *liquide* o *vibranti* o *linguali* che dipendono dalla vibrazione più o meno rapida della lingua; *nasali* se importano i movimenti di apertura o di chiusura, mentre il velo palatino lascia aperte le fosse nasali. Nella nostra lingua mancano le *aspirate* e la spirante gutturale; delle palato-dentali, chiamate cerebrali da alcuni grammatici antichi, e molto usate nel dialetto siciliano (es.: *bedda* — bella), noi abbiamo solo la spirante. Nel seguente specchietto delle consonanti sono contenute anche quelle non appartenenti alla nostra lingua.

	Gutturali (8)	Palatali	Palato-dentali (10)	Dentali	Labio-dentali	Labiali
Tenui	k (1)	c (3)	*ṭ*	t	f	p
Medie	γ(2) (gr.)	g (4)	*ḍ*	d	v	b
Spiranti (9)	*h* (ingl.)	j (7)	ṣ (6)	s-z	—	*w*(ing.)(7)
Aspirate	χ (greco)	—	—	θ (greco)	—	φ (greco)
Liquide	*r* (franc)	gl (5)	*ṛ-ḷ*	r-l	—	—
Nasali	n (seg.) da gutt.)	gn	*ṇ*	n	n. (seg. da f, v)	m

(1) Si rappresenta col monogramma c (a, o, u) o col digramma *ch* (i, e).
(2) » » » *g* (a, o, u) » » *gh* (i, e).
(3) » » » c (i, e) » » *ci* (a, o, u).
(4) » » » *g* (i, e) » » *gi* (a, o, u).
(5) » » digramma *gl* (i) o col trigramma *gli* (a, e, o, u).
(6) » » » *sc* (i, e) » » *sci* (a, e, u).
(7) Si rappresentano coi segni comuni delle vocali *i* e *u* in unione colle altre vocali: quindi non esistono dittonghi secondo questa teoria.
(8) Alle gutturali si aggiunge la *velare* e *labiale* ad un tempo (*qu*).
(9) La spirante palato-dentale, chiamata dai più palatale, e le dentali (s-z) si chiamano anche *sibilanti*.
(10) Le palato-dentali sono rappresentate dai glottologi coi segni dentali e un puntino sotto.

γ) Una volta appreso il linguaggio parlato, esso diventa il principale mezzo manifestativo ed espressivo della vita interiore; esso, colla rapidità successiva dei suoni elementari (sillabe), col ritmo, colla natura qualitativa dei suoni, cogli accenti delle frasi e dei periodi, insieme co' gesti, rende adeguatamente tutti i moti, tutti gli stati affettivi del nostro mondo interno, e talvolta anche quelle sfumature che sfuggono alla nostra stessa introspezione, per quanto accurata. Ed anzi, linguaggio parlato e vita interiore diventano ben presto così strettamente solidali, che, come dice *Vittorio Egger* (1),

(1) La parole intérieure (Alcan — Paris).

« la serie delle parole interiori forma una successione quasi continua, parallela alla successione degli altri fatti psichici ». Ciò dipende anche dal fatto che, coll'apprendimento del leggere e dello scrivere, la parola, come suono, si associa oltre che ai movimenti articolatori, anche ai segni grafici e ai movimenti grafici, impegnando, così, quattro centri cerebrali, di cui due attivi (*centro di Broca* o articolatore e *centro grafico*) che si trovano nella zona motrice prerolandica, e due passivi o ricevitori della parola (*centro di Wernicke* o verbo-uditivo e *centro lettore*) che si trovano rispettivamente nelle plaghe sensoriali uditiva e visiva. Ora, per la stretta solidarietà dei varî centri della parola, la memoria verbale e di qualsivoglia stato d'animo parlato, diventa *complicativa* e acquista, a grado a grado, una grande efficacia assimilatrice e conservatrice. Ma è necessario che « chiamiamo in aiuto stati presentativi adatti allo scopo: parliamo *ad alta voce*, scriviamo i nostri pensieri; specialmente la *scrittura* ci è di sussidio mirabile nelle lunghe meditazioni; essa sostiene il pensiero e fa complici del movimento delle idee gli occhi e la mano. In me una disposizione naturale, fortemente coltivata dalla professione, fa sì che non posso leggere senza articolare, dimodochè il pensiero è sostenuto da tre catene di sensazioni presentative, e anche da quattro, essendo difficile articolare senza *udire* la parola » (PAYOT). (1).

E) I sensibili accidentali sono propriamente oggetto di *percezione*. Gli antichi, come abbiamo visto nell'*Introduzione* (§ 16, b), non diedero molta importanza a

(1) L'educazione della volontà (Sandron — Palermo).

questo processo, perchè ne attribuivano parecchi elementi costitutivi alla sensazione stessa. Senonchè: «La realtà conoscibile empiricamente non è costituita di sensazioni e di processi psichici elementari, staccati e caotici, ma risulta formata di cose, di persone e di fenomeni interni riferiti al nostro *io*. *La conoscenza di un ente (oggetto o persona) importa una rappresentazione cioè un sistema di immagini sensibili o di elementi psichici, attribuito a una sostanza fisica o animica.* E si chiama appunto *percezione*, come già abbiamo detto, quel processo mentale per cui si integra il dato con immagini sensibili o ricordi di processi interiori, trasformandolo in rappresentazione e riferendo questa alle cose, alle altre anime o al nostro *io*; pertanto si possono distinguere tre specie di percezione: psichica, fisica, e sociale; la prima si dice anche percezione interna; le due ultime sono esterne. Cominciamo dalla *percezione fisica*, la quale importa il riconoscimento di un oggetto materiale come occupante un determinato punto di spazio, in seguito ad uno o più dati sensibili. In questo processo percettivo si possono, per astrazione, distinguere tre momenti: 1° una o più sensazioni (es.: la visione di una forma e di un colore): 2° l'*integrazione*, cioè rievocazione di immagini sensibili corrispondenti a dati di esperienze passate (es.: un certo sapore, un certo profumo, un certo peso, una certa forma delle parti interne, ecc.) e trasformazione delle sensazioni attuali in *rappresentazione* integrale, per quanto lo consentono le nostre esperienze; 3° *obbiettivazione*, cioè riferimento della rappresentazione (es.: rappresentazione della arancia) ad una sostanza fisica e credenza certa che in un dato luogo esista un oggetto le cui proprietà sensibili corrispondono proprio agli elementi della nostra rappresentazione.

Da quanto abbiamo detto risulta che la *percezione* è solo parzialmente un *dato* e la fede nella sua oggettività integrale dipende da tutta una serie di esperienze. Ha una speciale importanza il secondo momento cioè l'*integrazione*, nella quale si deve notare un duplice processo mentale: cioè un *processo integrativo* propriamente detto, in cui si riguarda in special modo il dato, e un processo di *generalizzazione*, per cui si riferisce l'esperienza attuale ad esperienze passate analoghe, considerandole tutte da un solo punto di vista, rappresentato, per solito, *da un nome*. E così, automaticamente, ravvicinando e quasi sovrapponendo parecchie percezioni, si formano rappresentazioni vaghe, che ricordano simultaneamente molte esperienze, e che si chiamano *percetti*.

Le percezioni fisiche, a seconda della sensazione che ne costituisce il primo momento, si distinguono in:

1° Visive od ottiche (quando si riconosce un oggetto dal colore e dalla forma);

2° Uditive od acustiche (quando si riconosce un oggetto dal rumore o dal suono);

3° Tattili o meglio cutanee (quando si riconosce un oggetto dal peso, dalla durezza, ecc.):

4° Olfattive (quando si riconosce un oggetto dall'odore, dal profumo, ecc.);

5° Gustative (quando si riconosce, per esempio, una sostanza dal sapore).

Le sensazioni interne ci servono a percepire e a distinguere le parti del nostro corpo (*percezione organica*).

La percezione può errare sia nell'interpretazione o integrazione del dato, sia nell'obbiettivazione di cose puramente rappresentate; nel primo caso, in cui si prende una cosa per un'altra, (es.: quando il bambino scambia il sale con lo zucchero, o quando si confonde

lo scroscio di un fiume col rumore del vento), si tratta di *illusione*; nel secondo caso (es.: quando il delirante o il pazzo credono di vedere i loro nemici, i quali esistono solo nella loro fantasia) si tratta di *allucinazione* » (Sez. II, § VI).

F) Il nostro autore non insiste molto sui dati della esperienza interna, benchè, in un certo passo (*III*, II, 1) accenni a una specie di *riflessione*, per la quale l'occhio stesso vede di vedere, ecc. I moderni hanno trattato più ampiamente questo campo, distinguendo anche una *percezione interna* per cui ogni *io* riconosce i fenomeni della propria anima. E così si può anche parlare di una *percezione sociale*, per la quale, date le altrui manifestazioni fisiologiche, ne inferiamo analogamente i corrispondenti processi interiori.

CONSIDERAZIONI E NOTE AL LIBRO III

1) - III, I, 2. — Ho tradotto in modo alquanto diverso dagli altri il passo 424 b, 22-24, ricavandone questo significato che, cioè, i *sensibili comuni*, se avessero un senso proprio sarebbero appresi accidentalmente, come, per esempio, si *sente il dolce colla vista*; ora quest'ultimo fatto avviene perchè abbiamo ἀμφοῖν αἴσθησιν, cioè il *senso comune*; se no, non avvertiremmo un sensibile proprio con un altro senso, se non per associazione casuale (= ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός) come quando il bianco ci rivela il figlio di Cleone; dunque la seconda parte del periodo, ipotetico-negativa, (εἰ δὲ μὴ...), si riferisce al caso precedente del dolce avvertito coll'occhio, e non ai sensibili comuni, dei quali ripeterebbe con un altro esempio, che essi sarebbero avvertiti accidentalmente. Perciò ritengo che Aristotele distingua due specie di sensazioni accidentali: quella in cui i *nessi* sono, dirò, *obbligati*, come quando si percepisce la rappresentazione integrale di una cosa, col *senso*

comune (si pensi all'esempio, che vien dopo, del fiele di cui l'amaro e il giallo sono appresi in una volta sola); e quella in cui i nessi sono casuali come il bianco ed il figlio di Cleone; quindi, in questo caso, κατὰ συμβεβηκός non è espressione tecnica.

2) - **III**, II, 2. — Qui si parla dell'ATTO SIMULTANEO del sensibile e del senso, per cui, ad esempio, il suono diventa *sonazione* per l'orecchio, e l'udito diventa *audizione*. Il Siebeck (V. *Geschichte der Psychologie* - Gotha, 1884 - Parte I, - Sezione II, pag. 22), come in generale gli interpreti, non ha ben compreso questa nuova specie di *attività concomitante* ed ha creduto che i sensibili esistano di fatto, solo quando vengono appresi sensibilmente, mentre, prima dell'avvertimento, sarebbero solo in potenza. Ma allora perchè la necessità di due vocaboli, se non esistessero due realtà, cioè il suono in atto come fenomeno fisico, e il suono in atto in quanto stimola l'orecchio? Ecco, infatti, il passo del Siebeck, che io traduco: «Così il suono è concettualmente [= begrifflick = per astrazione?] diverso dall'udito, ma nell'atto dell'udire, sono, suono e udito, un medesimo processo, derivante dal fatto che il suono *quieto* [= ruhende = potenziale] diventa un suonare, come l'udito (prima non funzionante) diventa audizione». Si capisce, quindi, come molti interpreti di Aristotele, siano stati indotti, da tale fraintendimento, a trovare un'analogia tra la veduta aristotelica e il fenomenismo herbartiano. Ma che questa interpretazione sia errata ce lo dimostra il fatto che, in tal caso, l'opinione di Aristotele coinciderebbe proprio con quella di quei naturalisti che egli critica (426 a, 20-26).

3) - **III**, II, 6. — Alquanto oscuro è il passo 427 a, 9-16, perchè molti *soggetti grammaticali* sono sottintesi. Ho cercato di tradurre letteralmente aggiungendo via via quei soggetti che mi parevano convenire al genere dei predicati. Mi pare che Aristotele, in sostanza, dica che il senso comune è come il punto (στιγμή), il quale è uno in quanto unisce due semirette, ed è due, in quanto in esso vi sono i due limiti rispettivi all'una e all'altra, divisi quasi da un termine di separazione (τῷ πέρατι): e così il giudice (τὸ κρῖνον) che raffronta due obbietti, se li considera separatamente ad uno ad uno, non è un solo giudice, ma è, dirò, un doppio giudice, in corrispondenza dei due termini; se, invece, il giudice resta uno, come l'unico punto

d'incontro di due semirette, allora in una volta sola giudica i due termini. Pertanto io credo che Aristotele, qui, abbia voluto spiegare la natura del senso comune, il quale giudicherebbe anche fra due sensazioni *simultaneamente attuali*, come il dolce e il bianco, per il fatto che ciascuna di esse si trova nel rispettivo organo di senso proprio. Quindi questo passo, che, infatti incomincia con un *ma*, non vuole essere uno schiarimento di quanto precede, ove si dimostra che in un solo termine si possono trovare, *in momenti successivi*, parecchie determinazioni, anche contrarie, ma ci dà un'altra soluzione del problema, anzi la più probabile per Aristotele.

4) - III, X, 5. — Nel passo 433 b, 13-21, l'autore accenna ai fattori dell'atto pratico, cioè: a un motore, a ciò con cui esso muove e al corpo vivente mosso; ma siccome, subito dopo, egli distingue due motori uno immobile e l'altro mosso, così gli interpreti sono venuti nella conclusione che i fattori siano *quattro*, vale a dire: il bene pratico, motore immobile; la facoltà appetitiva, motore messo in azione dal primo; l'organismo vivente mosso dall'appetito; e quarto il *mezzo*, che, come dice Aristotele, parteciperebbe già della natura corporea (433 b, 19). Sembra si tratti di un fluido speciale, su cui direttamente influisce l'appetito, e che si trova soprattutto nel cuore, centro sensitivo e motore di tutto l'organismo. Ora tale *spiritus nativus* come traduce l'*Alcionio* nel *De communi animalium motione* si troverrebbe anche ὅπου ἀρχὴ καὶ τελευτὴ τὸ αὐτό, cioè nelle articolazioni (433 b, 21-22).

5) - III, XII, 2. — In questo paragrafo si dimostra che agli animali, i quali si muovono, sono necessarî i sensi, ed anche ai corpi celesti; perciò non si devono espungere le parole: «ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀγενητόν», come fecero il *Torstrik* ed altri, perchè quello che segue si riferisce appunto agli astri, a cui, in quanto sono viventi materiati, l'intelletto senza il senso non sarebbe utile nè per il corpo, che non ha bisogni, nè per pensare, giacchè tutti gli enti corporei pensano soltanto con immagini sensibili.

A) Il sensibile e il senso in atto, dice Aristotele, coincidono, in quanto nella sensazione l'anima intuisce direttamente la realtà esterna, nella stessa guisa che

l'intelletto agente (430 a, 19-20) intuisce direttamente le forme pure, e come Dio, forma immateriata, attinge immediatamente se stesso, pensandosi (430 a, 3-4). Non credo, però, che la corrispondenza della sensazione al sentito ci permetta di ravvicinare Aristotele al Wundt, secondo il quale uno stesso obbietto empirico si può riferire così all'esperienza immediata come all'esperienza mediata (V. L. Keller, *Aristoteles und die moderne Psychologie*, Basel, 1927). Molte sensazioni accumulate e conservate dalla memoria, come dice Aristotele nel I libro della Metafisica, costituiscono l'esperienza, la quale ci dà solo τὸ ὅτι ed ha per risultato la sinossi intuitiva di tutto il reale. Quindi la universalità è piuttosto carattere della conoscenza sensibile che non della conoscenza intellettiva.

B) Nel capitolo III dell'ultimo libro si tratta dell'immaginazione, considerata solo come facoltà passiva dipendente da condizioni fisiologiche. Troppo fuggevoli sono i cenni che Aristotele fa, per esempio, della φαντασία λογιστική, la quale, forse, è molto affine alla reminiscenza. I moderni ammettono anche un'immaginazione attiva o produttrice, che « muove da un pensiero direttivo » (Masci). Enumeriamo le principali specie di immaginazione, oltre l'attività rappresentativa del sogno e quella dell'infante (Sez. IV, §§ IV-VII):

α) Una forma di immaginazione passiva « si ha quando manca il freno inibitore dell'io ed è abolita, quasi, la corrente appercettiva; allora tutte le tendenze profondamente organizzate, cioè le passioni (dipendano esse da abitudini inveterate o da istinti) si ridestano automaticamente, ricercano e organizzano le rappresentazioni predilette, fanno tacere a grado a grado i

deboli impulsi generosi a cui manca l'ausilio dell'*io* razionale e riflesso, si alleano tacitamente con tutte le tendenze inferiori, cosicchè la parte migliore di noi, quando si ridesta dal suo letargo, si trova nelle condizioni del povero Gulliver, reso immobile e avvinto al terreno da fili misteriosi e sottili con cui innumerevoli nani gli hanno avviluppato il corpo durante il sonno. Questa specie di attività rappresentativa chiamata *fantasmagoria* è quasi un *sognare ad occhi aperti* e corrisponde a quello stato della persona umana denominato *ozio*, che è una specie di dormiveglia, cioè il passaggio al *grado percettivo* della coscienza; invece la *veglia* propriamente detta importa lo svolgersi della *corrente appercettiva* regolatrice di tutte le altre correnti; nel *sonno* si ha l'abolizione delle correnti superiori e il passaggio alla *subcoscienza*.

β) La forma più comune di immaginazione attiva è quella che si può chiamare *ordinaria* e che appartiene a tutti gli uomini indistintamente. Ciascuno, eccetto colui che vive alla giornata e che perciò stesso è indegno di chiamarsi uomo, ha i proprî scopi e le proprie speranze per cui si adopera più o meno efficacemente e che egli attua e pregusta nella sua fantasia prima ancora di attuarli nella realtà. *Finchè c'è vita, c'è speranza*, dice il popolo; e infatti anche nei momenti più terribili della vita, viene consolatrice l'*ultima dea*, e additandoci un avvenire roseo e sereno, ci ristora, in parte, delle presenti sventure. Questa specie di fantasia è come il pane dell'anima e costituisce la condizione precipua dell'interna pace operosa e della graduale elevazione di noi stessi, non appena noi abbiamo scelto la nostra via e abbiamo adottato, con tenace proposito, scopi nobili e adeguati alle nostre capacità.

Analoga all'immaginazione ordinaria, che è individuale e proietta i suoi prodotti nell'avvenire, è l'*immaginazione religiosa*, la quale esprime il bisogno collettivo di liberarsi da questa esistenza piena d'ingiustizie, di miserie e di dolori, e l'aspirazione verso un mondo calmo e sereno, ove siano pienamente attuati gli ideali umani della Giustizia, della Pietà, dell'Amore, della Verità, della Bellezza e del Bene. Il materialista e lo scettico, a traverso il succedersi de' miti e delle leggende religiose, non vedono che l'obbiettivazione illusoria di creazioni subbiettive; ma chi penetri a fondo lo spirito delle varie forme religiose, vi scorge l'universale ed incoercibile aspirazione ad una vita soprannaturale, benchè adombrata sotto forme fantastiche imperfette, e la certezza profondamente radicata della finalità cosmica, in genere, e umana, in ispecie.

γ) La forma più caratteristica di immaginazione è quella estetica, propria dell'arte, la quale consiste nel creare *rappresentazioni* vive, esprimenti i più nobili ideali umani, i quali sono stati adottati dall'artista e della cui anima costituiscono la parte più intensamente e più profondamente vissuta. L'arte è veramente il regno dell'*intuizione pura*, come pensa il Croce, giacchè essa rappresenta «le azioni come desiderî e i desiderî come azioni, il possibile come reale e il reale come possibile», nè incontra alcun ostacolo alla propria attività rappresentativa. Ma io aggiungo ancora che l'arte vera è intuizione pura anche considerata rispetto alla natura dei desiderî che essa esprime; chè se l'attività rappresentativa esprime la parte *patologica* dell'uomo (direbbe il Kant), cioè l'insieme degli impulsi organizzati e quindi sottratti al diretto controllo dell'*io razionale*, allora abbiamo la *fantasmagoria* (vedi § IV), che imita e combina

situazioni passate, ma non la vera fantasia creatrice. Insomma l'arte importa che un io puro, non ancora infetto di materialità, imprima la propria orma nella materia e si esprima in forma rappresentativa, cioè empirica, chè se l'*io* è già materiato, cioè espresso, allora inevitabilmente si ripete e l'arte non è più originale come richiede la sua intima natura. Pertanto tutta l'*arte moderna*, che io chiamo *diseducatrice* perchè si è messa deliberatamente al servizio delle passioni più torbide, è il più terribile *stupefacente* delle anime e de' corpi, un narcotico che addormenta a grado a grado la ragione e assicura il trionfo di tutti gli appetiti bassi e triviali; ed i nostri artisti (fatta eccezione di pochi che vivono dignitosamente nell'ombra) sono spiritualmente de' falliti, de' veri *impotenti* morali (anche quando hanno muscoli d'acciaio, sguardo fiero e portamento da *divi*), ed un governo saggio dovrebbe segregarli e punirli più severamente che i più volgari spacciatori di *cocaina*.

δ) Lo pseudo-artista e l'artista vero differiscono ancora rispetto alla natura dell'*ispirazione*; il primo, nel momento creativo, abbandona ogni dignità d'uomo, si lascia rapire a grado a grado dalla violenza torbida delle passioni di cui diventa lo schiavo; il secondo è dapprima come afferrato da un ideale nobile e generoso, che a poco a poco lo investe, anima e corpo, elevandolo nel puro regno dello spirito, e nel *conato persistente* di intensificare e chiarire la vita dell'*idea*, concentrandola quasi in un punto, si vengono eliminando (con un *processo critico* subconscio) tutti gli elementi empirici e storici perturbatori, e si organizzano gradatamente gli elementi che corrispondono all'idea, fino a fondersi in un tutto coerente, in una o più rappresentazioni afferra-

bili dai sensi, nelle quali si compendia veramente la vita universale dello spirito. Così nella creazione di una grande opera d'arte pongono sempre mano e Cielo e terra, e il momento creativo consiste, come pensava Aristotele, in una *catarsi* o purificazione graduale della vita. Si può anche dire che l'arte esprime adeguatamente tutti gli atteggiamenti di uno spirito superiore alla materia; ed anche quelli che esso assume di fronte alla materia stessa (= realtà storica); sia di fronte all'ingenuità degli uomini che seriamente e con tutte le loro energie si affannano per raggiungere scopi inadeguati e meschini (atteggiamento *comico*); sia di fronte al contrasto stridente della realtà e dell'idea, dell'essere e del dover essere (atteggiamento *satirico*); sia di fronte alla lotta generosa dell'uomo finito per il conseguimento di un ideale nobile e generoso (sentimento del *sublime morale*). E l'opera d'arte in tanto è vera opera d'arte in quanto esprime adeguatamente tutti questi atteggiamenti trasfondendoli in modo immediato nell'anima del contemplante che viene così elevata allo stesso punto di vista del genio creatore.

Pertanto l'arte rifugge egualmente dal *verismo sensuale* che abbassa la dignità dell'uomo e dall *idealismo* vacuo e incoerente; essa è *ideale* in quanto esprime un punto di vita spirituale superiore più o meno elevato (il *sublime* o il *bello* o il *grazioso*); è *reale* in quanto esprime coerentemente e integralmente l'idea, dando l'impressione della realtà sperimentata e vissuta e facendo vivere lo *spirito* nelle forme comuni di vita, accessibili ai più ».

C) L'intelletto possibile e quello agente, come ben comprese l'Aquinate, essendo facoltà dell'anima, ne sono parte costitutiva, anzi sono l'anima stessa che in certa

guisa si libera dalle condizioni limitanti della materia e tende a conservare inalterata la propria unità e semplicità. L'intelletto agente è la facoltà noetica, in quanto intuisce indefettibilmente l'essenza divina, che è immateriata; e quindi *anche* per esso (430 a, 17), come per le forme pure, unicamente autocoscienti (430 a, 3-4), la nozione coincide colla cosa conosciuta. Dunque l'obbietto dell'intelletto agente è la forma delle forme, nella quale si compendia tutto il sapere ideale.

α) « L'oggetto della nostra mente non è costituito soltanto da rappresentazioni empiriche, storiche e fantastiche e da concetti, ma importa anche *elementi ideali*, i quali non sono ricavati dall'esperienza nè prodotti dal pensiero, ma preesistono nella nostra coscienza, dapprima in uno stato latente e subconscio, e diventano chiari e distinti soltanto col tempo, man mano che l'anima nostra elabora il proprio contenuto, e per un graduale sprofondamento in se stessa, acquista sempre più chiara la coscienza di sè e delle leggi che regolano la vita interiore. Le rappresentazioni e i concetti, in quanto derivano dall'esperienza e dall'elaborazione di essa si possono chiamare *a posteriori*; invece gli *ideali* che sono termine perenne di umana aspirazione e sono indipendenti e anteriori a qualsivoglia esperienza si possono chiamare colla filosofia moderna *a priori* e corrispondono al lume naturale della ragione già riconosciuto dalla filosofia tradizionale. L'uomo come soggetto indipendente dal tempo e dallo spazio e potenzialmente infinito, aspira naturalmente alla propria integrazione, cioè ad un *Soggetto spirituale* il quale sia realmente infinito, attui in sè le supreme aspirazioni del genere umano, sia fonte inesauribile di vita, il principio creatore e ordinatore del Tutto; un tale *Essere*, cioè

Dio, costituisce l'*ideale religioso*, che tutti i popoli hanno cercato di rappresentarsi più o meno adeguatamente; nella storia umana esso forma veramente la matrice di tutti gli altri ideali come hanno dimostrato valenti filosofi e psicologi (De Sarlo).

L'atto interiore con cui l'anima umana riconosce l'*Essere supremo* e aderisce, in certa guisa, a Lui, si chiama *fede religiosa*; essa importa che tutta la nostra vita interiore sia fondata sul concetto di Dio e coordinata solidamente ad esso; in altre parole, la fede religiosa fa sì che Dio, concepito come principio informatore del mondo (cioè come *Universale vivente*), diventi, come concetto, il principio informatore della vita interna. Non bisogna confondere la fede colla superstizione; la prima è certezza nell'esistenza dello *Spirito*; la seconda è attribuzione di poteri soprannaturali alla materia; la prima è forza rigeneratrice che crea gli eroi, gli apostoli, i distruttori di idoli, gli iniziatori di nuove êre; la seconda è propria dell'egoista gretto e meschino che, incapace di afferrare, col cuore e colla mente, lo spirito a traverso il simbolo, adora il simbolo come tale; infatti, se ben si considera, l'*ateo per incapacità ideale* e per egoismo diventa il più vile *sollecitatore del favore divino* nei momenti di sventura.

β) Il principio ordinatore del mondo, in quanto è concepito, alla maniera di Platone, come il sommo *demiurgo* o artista, il quale plasma liberamente il mondo della materia secondo un proprio disegno e dà origine al *cosmo* o *universo*, cioè a un tutto ordinato, armonico e vivente, di cui ogni creatura ed ogni legge rivela il Creatore e il Legislatore, costituisce l'*ideale estetico*. Infatti il grande artista, cioè il vero artista, è colui che maggiormente partecipa dell'attività creatrice dello *Spi-*

rito; e quindi abbiamo visto come l'*ispirazione genuina* non importa un abbassamento dell'*io* nella materia, ma un'ascesa verso un punto di vista superiore, cioè una sublimazione in sfere più pure e un profondo *entusiasmo*, intendendo questo termine nel suo significato etimologico (dal greco *en* = *in*, e *theós* = *dio*) che vuol dire essere invasati da Dio; tale concetto è sostenuto anche in un dialogo, intorno all'ispirazione, attribuito a Platone (*Jone*). Pertanto il vero artista è colui che sa comprendere il mondo dal punto di vista divino, e farcene sentire le supreme bellezze presentandole quasi ai nostri sensi. Egli può dire quello che G. Carducci disse di sè nel *Canto dell'amore:*

> *Son io che abbraccio il cielo o dall'interno*
> *mi riassorbe l'universo in sè?...*
> *Ah! fu una nota del poema eterno*
> *quel ch'io sentiva e picciol verso or è.*

È certo *picciol verso*, se ben si considera il processo creativo, ma è un verso che fissa e quasi condensa in sè la vita dell'universo.

L'ideale estetico, in quanto è appreso dalla mente, genera il *gusto o criterio estetico* il quale importa la capacità di valutare i dati empirici dal punto di vista del grado di espressione dello spirito; quindi nasce ancora l'*attività estetica* o artistica, la quale non è solo creazione fantastica, ma è manifestazione esterna perchè, come dice il Croce, « quando una musica è veramente musica, gorgheggia nella gola o freme sulle dita che scorrono su ideali tastiere; quando un'immagine pittorica è pittoricamente reale, siamo pregni di linfe che sono colori, e c'è caso che, ove le materie coloranti non fossero a nostra disposizione, colorassimo spon-

taneamente gli oggetti circostanti per una sorta d'irradiazione... ».

γ) Il sommo *Ente*, in quanto è *essere* per eccellenza, indipendente da tutti gli altri esseri, in quanto è il principio immutabile della realtà, cioè la *sostanza* per eccellenza (ma non l'unica Sostanza come vuole Spinoza) e in quanto è la *causa* prima di tutti gli esseri, è anche il *sommo Vero*, cioè l'*ideale teoretico*. Infatti il carattere proprio della mente umana consiste nel non acquetarsi alle *verità* finite (Vedi Sez. VI, § IV, in principio, per il concetto del *Vero*), ma nel voler trascendere continuamente le nozioni apprese, per scoprire essenze più profonde e cause più remote, perchè, come dice Dante,

> *giammai non si sazia*
> *nostro intelletto, se il ver non lo illustra,*
> *di fuor dal qual nessun vero si spazia.*

L'apprendimento più o meno chiaro del *Sommo Vero* è necessario al *criterio della verità* che consiste nella capacità di valutare il grado di vero contenuto nelle affermazioni e nei concetti nostri e altrui. Il *criterio empirico* importa la capacità di giudicare le verità di fatto e dipende in gran parte dalla maggiore o minore organicità delle esperienze assimilate; il *criterio razionale*, invece, giudica le verità astratte alla stregua di alcuni principî evidenti per se stessi (es.: il principio di *sostanza*, il principio di *causa*, ecc.). L'attività che scopre e determina il *vero* comprende, come sappiamo, l'intelletto e la ragione.

δ) Infine l'*Essere supremo*, in quanto è *perfezione assoluta*, *bontà infinita*, *volontà di armonia* universale, personificazione della *legge morale*, la quale impone a tutte le volontà razionali la cooperazione amorosa e la

rinunzia degli interessi limitati per il trionfo dell'ordine cosmico, e soprattutto in quanto compendia in sè l'essenza del *Bene* ed è quindi il fine che si deve sovraordinare a tutti gli altri fini, costituisce l'*ideale etico* o *morale*. La *legge morale*, che è la manifestazione della Suprema *Volontà legislativa*, è impressa nel fondo della nostra anima e fa sentire la sua voce più o meno imperiosa in tutte le coscienze; quindi il *criterio morale* è innato e anche l'ignorante che non sia, però, traviato da costumi e abitudini inveterate, distingue il bene dal male, perchè la nozione della legge può essere oscura per i dotti, pensa il Kant, ma per gli altri è chiara come la distinzione della mano destra dalla sinistra.

ε) Secondo il nostro modo di vedere l'*ideale religioso* è come la base e la matrice di tutti quanti gli altri ideali, come dimostrano anche le ricerche storiche, dalle quali risulta che originariamente l'arte, la scienza e la morale si compendiavano nella religione ed erano una prerogativa dei sacerdoti, i quali, in nome della divinità, dettavano leggi che regolavano le varie manifestazioni umane. Coll'evoluzione sociale si venne sempre più accentuando la divisione e la specificazione delle funzioni, cosicchè ai nostri giorni, per esempio, è possibile una certa indipendenza di ideali. Infatti vi sono parecchi *artisti atei*, i quali, cioè, non credono nell'esistenza di Dio, pur essendo convinti che *il mondo è bello*; sono uomini profondamente compresi di rispetto per la legge morale, che impone la solidarietà e l'amore, i quali pure sono scettici rispetto all'esistenza di Dio e alla Verità; altri ancora, pur avendo fede nella comprensibilità dell'Universo (fede teoretica), sono pessimisti e non credono al trionfo delle leggi del bello e del bene. Compito dell'educazione è appunto quello di com-

battere gli effetti disorganizzatori delle varie forme di civiltà e dei varî ambienti sociali, ricostituendo, per quanto è possibile, quell'unità e armonia di ideali che è necessaria a formare convinzioni salde e caratteri adamantini.

η) All'uomo, essere limitato, costituito di spirito e di materia, gli ideali non si rivelano mai in tutta la loro purezza e in tutto il loro splendore, ma sempre commisti con elementi materiali ed empirici, perchè essi sono *elementi formali* che costituiscono l'essenza dello spirito e perciò hanno, dello spirito, il carattere essenziale, l'*universalità*; ma ciò che è universale, è coestensivo con tutto l'essere reale e possibile e non si può circoscrivere entro limiti di spazio e di tempo come i dati sensibili e le rappresentazioni; per conseguenza ogni volta che l'*io* vuole determinare l'oggetto delle sue aspirazioni ideali, deve simboleggiarlo in una materia circoscritta, in una rappresentazione. Soltanto per lo *Spirito infinito* la cui attività determinativa (creativa e fattiva) si estende a tutta la realtà, il momento che attua e determina oggettivamente l'*idea*, non circoscrive i limiti di questa. Un'altra ragione che spiega perchè l'elemento ideale è strettamente associato ai dati empirici consiste in ciò che nell'*ontogenesi* umana si passa per gradi dal momento animale al momento umano, e pochi sono coloro che raggiungono la perfetta umanità. Quindi l'*ideale divino*, per esempio, è compreso dalla mente, in varî modi: il *bigotto* sente Iddio soltanto nella chiesa; alcuni sono compresi dal timor divino soltanto nelle grandi sventure; altri assurge alla comprensione della divinità davanti ai grandi spettacoli della natura; ma l'uomo veramente religioso, che ha fatto della propria anima un tempio degno dello Spirito,

sente e venera la divinità in ogni luogo, in ogni tempo e in ogni contingenza della vita.

Così della bellezza: alcuni comprendono specialmente il bello nelle forme plastiche dell'architettura e della scultura; altri ammirano in modo speciale il bello espresso nelle forme pittoriche; altri sono piuttosto inclinati alle arti musicali; ma un'anima profondamente artistica comprende e vive la bellezza a traverso qualsivoglia forma sensibile.

L'ideale del Vero, associandosi ai materiali empirici, ha dato origine alla varietà delle scienze di cui ognuna ricerca e determina i concetti e le leggi proprî di un determinato campo empirico; ma il filosofo, coordinando i risultati delle varie scienze, procura di assurgere alla *Verità assoluta*.

Infine, quanto all'ideale morale, v'ha chi attua specialmente la legge della giustizia, e chi pratica in ispecial modo la virtù della carità; ma l'uomo profondamente compreso dal rispetto per la *legge etica*, si adopera per metterla in pratica integralmente, procurando di essere, ad un tempo, caritatevole e giusto » (Sezione VII).

D) L'attività dianoetica e valutatrice elabora i dati materiali non solo dell'immaginazione, ma anche dei sensi; in sostanza tale funzione (Vedi *III*, VII) è universale in quanto prende in esame tutta la realtà empirica, per determinare gli intelligibili. Questi hanno tre caratteri: *unità intrinseca*, *ragion di causa*, *intelligibilità* escludente ogni elemento intuitivo: quindi l'universalità non è propria delle essenze apprese dall'intelletto. Perciò gli enti matematici sono di natura ambigua, perchè risultano della stessa materia empirica, sopra il cui sfondo la mente, in certa guisa, li ritaglia.

I primi intelligibili non sono che lo sviluppo dell'intuizione intellettuale, originaria ed indefettibile. Ma le essenze materiate o fisiche, non sono intuite direttamente, ma sono pensate *per similitudines*. Si tratti, per esempio, di una pianta: le molte esperienze fatte a riguardo di essa, ci forniscono dati sensibili, che, conservati dalla memoria sotto forma di immagini, integrati e ordinati dalla reminiscenza e dalla immaginazione λογιστικὴ, si trasformano nella rappresentazione integrale del corpo della pianta; infine l'anima stessa, cioè l'intelletto paziente o possibile, che, passando all'atto, è divenuto suicosciente (429 b, 9) e perciò capace di disporre liberamente di sè, per rappresentare qualsivoglia intelligibile, *si immette*, dirò, nella detta rappresentazione integrata, trasformandosi quasi in principio vegetale, vivificandolo e promovendone, in certa guisa, le varie funzioni.

E) Il piacere e il dolore sono concepiti dal Nostro come funzioni valutatrici immediate dei rapporti di convenienza o meno che intercedono tra i sensibili e gli organi relativi e perciò essi non hanno un sostrato organico proprio; senonchè, essendo, talora, i toni affettivi considerati per sè, senza riguardo al contenuto rappresentativo, essi acquistano un certo grado di universalità, e perciò sono obbietto piuttosto del senso comune e dell'intelletto (*III*, VII, 1 e 3), che non dei sensi specifici. Aristotele e tutti i filosofi che vennero poi, fino al Kant compreso (almeno riguardo ai sentimenti empirici), ritengono che gli stati affettivi siano causa degli appetiti; onde il motto: *ignoti nulla cupido*. Io, invece, ritengo che, pur essendovi interdipendenza tra le funzioni spirituali, l'anima sia un'attività originaria e che

le tendenze abbiano una certa priorità rispetto al sentire. « Il sentimento è una ripercussione subbiettiva e puntuale delle varie condizioni della vita interiore (WUNDT); si può anche dire che lo stato affettivo è l'immediato atteggiamento valutativo del nostro *io* di fronte alle molteplicità delle proprie rappresentazioni considerate in rapporto colle tendenze dominanti che costituiscono il fondo dinamico della psiche. L'avaro, che per una circostanza qualsivoglia vede crescere il suo peculio, *gode*, cioè approva quel fatto (di cui ha la rappresentazione), in quanto essa soddisfa la sua passione; invece, per esempio, la madre che riceve la notizia della morte del figlio (che essa naturalmente ama), è presa subitamente da mortale angoscia » (Sezione IX, § I).

Pertanto si hanno tre gruppi di stati affettivi, corrispondenti alle specie di tendenze.

« Anzitutto abbiamo i *sentimenti sensitivi* o *toni delle sensazioni* che corrispondono alle varie specie di *bisogni*; sono nettamente distinguibili soltanto i piaceri e i dolori che dipendono dalle sensazioni organiche oppure dalle sensazioni gustative olfattive e tattili che hanno uno stretto rapporto colle funzioni biologiche. Non è facile distinguere gli specifici sentimenti sensitivi che si riferiscono alla vista e all'udito, per la ragione che le sensazioni ottiche ed acustiche si trasformano rapidissimamente in rappresentazioni e quindi non è possibile distinguere quanta parte di tono affettivo spetti ai dati sensitivi e quanta parte invece spetti alle rappresentazioni conseguenti.

Abbiamo poi i *sentimenti rappresentativi* che dipendono dagli impulsi verso le persone o cose, come tali, e non già in quanto attuano un *ideale*; ognuno di noi

soffre o gode a seconda dei trattamenti che vengono fatti alle persone che si amano o si odiano.

Infine abbiamo i *sentimenti ideali* che dipendono dalle inclinazioni e di cui sono causa occasionale le rappresentazioni in quanto sono la materia che attua un'idea. Così i *sentimenti estetici* del grazioso, del bello, del sublime, del comico e del tragico sono effetto immediato di rappresentazioni (= oggetti percepiti) che esprimono adeguatamente una certa forma dello spirito. Così lo scienziato, cui tormenta la sete del *vero*, *soffre* indicibilmente quando le sue ricerche sono vane o quando resta lungamente sospeso nel dubbio, ma *gode* quando gli appare un nuovo fatto, la cui rappresentazione rivelatrice diventa simbolo di un nuovo vero, cioè materia di un nuovo concetto o di una nuova legge scientifica. Così, ancora, una coscienza dignitosa e netta, la quale aspira con tutte le sue forze all'attuazione della legge morale, *prova amaro morso* anche per un picciol fallo, cioè anche quando riconosce che un proprio atto ha contravvenuto, sia pure in minima parte, alle esigenze del dovere, mentre è soddisfatto e *si compiace* ogni volta che la legge è praticamente rispettata. Così, infine, l'uomo timorato di Dio, *gode* nel fare la volontà di Lui, ma *si pente* ogni volta che ha operato contrariamente ad essa » (Sezione IX, § III).

F) Aristotele accenna a tre specie di attività propria di ogni essere ragionevole e cioè alla volontà in senso stretto, all'azione impulsiva compiuta nostro malgrado e all'azione impulsiva che esclude ogni partecipazione dell'*io* razionale (434 a, 12-15).

Egli non distingue le varie specie di appetiti, quali sarebbero per esempio gli impulsi, gli istinti,

le tendenze abitudinarie. Ecco, in sostanza, quello che pensano i moderni circa la varie forme di azioni umane:

α) « L'*azione impulsiva* importa una chiara coscienza dell'oggetto, e dopo qualche esperienza, anche del *movimento* che si deve compiere e del *risultato* (= il piacere); essa non è altro che l'attuazione spontanea di un desiderio più o meno vivace, il quale determina dapprima una specie di *attenzione passiva* (secondo noi *attenzione estetica*) sull'oggetto desiderato, ed il moto conseguente. Quindi secondo noi, come anche secondo il Wundt, le azioni impulsive sono analoghe alle espressioni dei sentimenti.

Col ripetersi di un'azione impulsiva essa si meccanizza a grado a grado, in modo che scompare prima dalla coscienza la rappresentazione del movimento e poi anche, in parte, quella del risultato, di modo che quasi la sola rappresentazione dell'*oggetto* determina una serie automatica di movimenti più o meno complessi: quest'azione determinata da una semplice rappresentazione, si chiama *ideomotrice*. Per solito, però, le azioni ideomotrici erano originariamente volontarie e quindi importavano, come quelle impulsive, le rappresentazioni dei movimenti, dell'oggetto e del risultato, ma erano anche accompagnate da un certo sforzo. Cito dal Titchener (1) un esempio di azione ideomotrice: « Un pianista pratico siede per suonare un pezzo a prima vista. Egli ha la rappresentazione del pezzo, e qualche rappresentazione del risultato della sua esecuzione...; ma i movimenti delle dita e della mano sono automatici ». Con-

---

(1) Vedi « Manuale di psicologia » tradotto dall'inglese (Lanciano — Carabba).

tinuando l'esercizio, anche la rappresentazione si va oscurando nella coscienza e si passa così dall'azione ideomotrice all'*azione automatica*, che si distingue dal riflesso solo per la maggiore complessità. Così, «mentre scrivo, intingo la penna nell'inchiostro, volta per volta, senza avere alcuna rappresentazione del calamaio, nè del risultato dell'intinger la penna, nè del movimento» (TITCHENER).

Il *movimento istintivo* è il vero correlato funzionale della conformazione anatomica dell'organismo; esso non importa nè la rappresentazione del movimento, nè quella dell'oggetto, nè quella del risultato, ma è accompagnato dal sentimento di piacere; dopo alcune esperienze si muta in *azione istintiva*, più o meno conscia, e quindi analoga a quella impulsiva e destinata anch'essa a cristallizzarsi o prima o poi in *azione automatica* o *abitudinaria* diversa alquanto dall'azione istintiva per il modo di esplicarsi e per le finalità, essendosi questa, a grado a grado, adattata alle condizioni speciali dell'ambiente e alle esigenze particolari dell'individuo.

β) Tutte queste attività di cui finora abbiamo parlato, e che si esplicano più o meno automaticamente, quasi in assenza dell'*Io* e talvolta, anzi, malgrado l'*Io*, costituiscono, come già sappiamo, l'individualità e il temperamento. Secondo il fisiologismo e l'empirismo, negatori dell'*Io*, cioè del soggetto indipendente, non esistono attività superiori, o meglio, quelle che sembrano tali, non sono che complicazioni delle attività considerate; secondo il Ribot (1), ad esempio, ogni attività non è che combinazione di *riflessi* (movimenti perfettamente meccanici), i quali costituiscono il punto di par-

---

(1 Les maladies de la volonté (Alcan — Paris).

tenza dell'evoluzione che fa capo alla *volontà*, sistema coordinato di processi fisiologici, rivelantesi nell'illusorio *io voglio*, il quale crede di determinare il movimento degli organi, e invece non fa che constatare il movimento già avvenuto (teoria somatica della volontà); altri, come il James, pur considerando i processi attivi come estranei alla coscienza e di natura prettamente fisiologica, tuttavia non li fanno dipendere da altri processi fisiologici, ma li suppongono effetti di rappresentazioni o di stati cognitivi, giacchè « la semplice idea degli effetti sensibili di un movimento è uno stimolo motore sufficiente » (= azione ideo-motrice). Infine abbiamo coloro i quali riducono ogni forma di azione a un processo impulsivo, a un desiderio che si attua per forza propria oppure a un conflitto di desiderî, di cui il più forte finisce per trionfare (*azione impulsiva complessa*). Quest'ultimo caso sarebbe la forma più evoluta dell'attività psichica e costituirebbe la *volontà in senso stretto*, nella quale avviene un processo di *selezione automatica* che l' *io* illusoriamente attribuisce a se stesso.

γ) Ma la volontà, nel senso più nobile della parola, si distingue psicologicamente dai processi considerati, per le seguenti ragioni: quella importa un processo conscio che si compie di buon grado, cioè coll'adesione completa del nostro *io*, questi si attuano quasi per forza propria, o mentre l'*io* non è nella pienezza delle sue facoltà, o anche malgrado la coscienza o la forza inibitrice dell'io; nell'una l'*io* si muove liberamente verso un fine, negli altri l'anima è come trascinata o spinta da una *vis a tergo*: per conseguenza, il volere è l'attività caratteristica dello spirito, del *soggetto* che non accetta le condizioni empiriche o della natura, ma impone ad

esse i proprî fini, mentre le altre attività psicofisiche subiscono più o meno passivamente la causalità naturale, le condizioni di fatto. Insomma la volontà *è* e *deve essere* la manifestazione pratica più genuina del *soggetto*, che è un universale in potenza e non deve lasciarsi circoscrivere entro i limiti della natura data e cedere vilmente davanti alle esigenze dell'*oggetto*, del *dato*, del *vecchio*. « La protesta contro la civiltà della macchina, della *cosa*, del denaro, è incominciata con un grido disperato di quest'*Io* prigioniero, e questo principio è la guida nostra per la direzione in cui si deve svolgere il *nuovo*. Non può essere diversamente, la civiltà delle cose deve cedere il posto alla civiltà dell'*Io*, della personalità » (WEGENER). (1).

L'attività volontaria, cioè la pratica esplicazione dell'*io*, regola e informa tutti i processi di cui finora abbiamo parlato; come attenzione e come riflessione, determina un nuovo piano di coscienza, un *campo appercettivo* i cui elementi sono a disposizione immediata dell'*io*; come energia veggente e provvidenziale, penetra nel *mondo percettivo* delle manifestazioni impulsive, comprime le tendenze malsane, impedendo la coalizione dei motivi più o meno secreti, favorevoli ad esse, ed esalta le inclinazioni generose (pur mantenendosi ad una debita distanza), facendole crescere e prosperare; infine essa esercita anche il suo potere regolatore sui movimenti riflessi e automatici e s'adopera per spiritualizzare e « piegare sempre più il proprio corpo alle proprie finalità estetiche, morali, o come altrimenti vengono determinate... » (GENTILE). (2).

---

(1) V. « Noi giovani! » Trad. dal tedesco (Bocca — Torino).
(2) V. « Sommario di pedagogia » (Laterza — Bari).

δ) Ma quali sono le finalità che servono come principio regolatore dell'attività dell'*io*? Tutte le inclinazioni e gli impulsi hanno una *materia* ben determinata; chi è inclinato alla *matematica*, sa che cosa fare; lo stesso dicasi di chi è *nato a cingersi la spada*; ma l'*io*, puro Spirito, che cosa deve fare? L'*io* — rispondo — si deve realizzare in quelle inclinazioni che caratterizzano l'individualità. Ma — qualcheduno sussurra — se Tizio è nato per la musica, si abbandoni al proprio estro, alla propria attività impulsiva e senz'altro diventerà grande nell'arte che gli è come innata. Senonchè bisogna notare che l'attività impulsiva (dipendente anche dalle inclinazioni) è una specie di ozio, in cui parecchi impulsi interferiscono accidentalmente e a vicenda s'intralciano, cosicchè un'inclinazione, per quanto nobile e potente, abbandonata a se stessa, è come in balìa del caso, e non riuscirà mai a costituirsi in abilità o in abito costante. S'aggiunga che l'impulso di qualsivoglia natura, essendo dipendente dalle condizioni empiriche, è variabile, va a momenti e non ci dà alcun affidamento per l'avvenire; per circostanze fortuite potrebbe prendere il sopravvento un altro impulso e sostituirsi a grado a grado al primo. Quindi è necessario l'intervento della volontà, la quale *adotti come fine l'oggetto del desiderio*, determini un'attività costante, ininterrotta e sostenuta dallo *sforzo* quando vien meno la forza naturale dell'impulso, inibisca gli impulsi interferenti e, diremo, faccia versi, o meglio si prepari a far versi, anche quando sonnecchia Omero. Dunque anche l'*artista nato*, se desidera diventare *qualche cosa*, deve *voler essere artista* e tradurre la tendenza innata in una massima come questa, all'incirca: *Conviene ch'io tragga tutti i possibili vantaggi da ogni circostanza della vita e*

in ciascun momento della mia esistenza cerchi i migliori mezzi per attuare l'ideale dell'arte.

Ora quando l'*io* ha adottato una *massima* ed ha orientato la sua esistenza verso un fine determinato, se si tratta di un vero *carattere* e di una *personalità* distinta,

> «*sta come torre ferma che non crolla*
> *giammai la cima per soffiar di venti*»

e dedica tutte le sue energie al conseguimento dello scopo proposto, senza dare ascolto agli allettamenti delle passioni e senza deviare nè a destra nè a sinistra dal cammino prefisso. «Ma così salda voglia è troppo rada» e coloro che non hanno una volontà abbastanza forte, alle prime tentazioni, ai primi ostacoli, se pure non cangiano proposta, come colui che *disvuol ciò che volle*, tuttavia, in ogni momento critico, sono costretti a rifare *tutto l'atto volontario*, a fare appello a tutte le migliori energie e a rappresentarsi coi più vivi colori lo scopo prefisso.

ε) L'atto volontario completo importa i seguenti momenti:

1º l'*inibizione attiva*, nella quale l'io pone freno al tumulto delle passioni o all'«*impazienza dello stato deliberativo*» (JAMES); essa è diversa da quella passiva dovuta al conflitto di impulsi antagonistici;

2º la *deliberazione* che si esplica durante un periodo più o meno lungo di indecisione, e consiste nell'esaminare le varie alternative alla luce della massima adottata, considerando anche le conseguenze delle possibili azioni;

3º l'*adesione* o *assenso* in cui la mente riconosce la preferibilità di una alternativa;

4° la *decisione* o *risoluzione* che costituisce il *fiat* della volontà, l'*io voglio*, cioè l'ordine che il *soggetto* dà agli organi per l'attuazione del partito scelto;

5° l'*atto esterno*, che, eccetto il primo momento, consiste in una serie di movimenti automatici.

I *tipi impulsivi* non deliberano maturamente e perciò hanno una *volontà esplosiva* in quanto una tendenza, o per la violenza propria, o per la debolezza dell'*io inibitore*, che talvolta si lascia vincere da allettamenti secreti, si impone d'improvviso alle altre e dà luogo a una rapida decisione. I *tipi ragionatori*, invece, restano lungamente indecisi, sono presi talvolta dalla *mania del dubbio* e perciò hanno una *volontà ostruita* che non si risolve mai. Quando mancano le massime regolative, allora si hanno le *volontà isteriche* e *capricciose*, che ubbidiscono prontamente a tutti gli impulsi a cui non è posto alcun freno; per contro si ha l'*abulia* quando ci sono i propositi e l'*io voglio*, ma l'organismo non effettua più gli ordini del soggetto: in questi due casi si tratta di volontà in formazione o malate.

η) Una serie di volizioni conformi ad una certa massima può trasformarsi in *abito* o in *abitudine*: si ha l'abito (= *habitus libertatis*, secondo il Kant) quando l'*io* pur avendo adottato un'inclinazione e fatto suo proprio il fine di essa, ne resta sempre il padrone e non ne diventa mai lo schiavo, ne permette anche la trasformazione in processi automatici, ma non per cessare dallo sforzo e per riposare sugli allori, sibbene per potere conseguire *mete* sempre più remote, sempre più perfette, mentre l'*abitudine* si ha «quando la ripetizione frequente dell'azione ci fa una necessità di conformarci, poi, sempre a questa...» (KANT), e l'individuo si ripete, ma è incapace di creare. Nell'*abito*, l'*io* prende sicuro

possesso del corpo e del mondo e instancabilmente li trasforma e li domina, passando di perfezione in perfezione, e in questa ascesa ininterrotta trova la sua vita; nell'*abitudine*, l'*io*, avendo considerato come definitivo un certo grado di perfezione, appena l'ha raggiunto, cessa da ogni sforzo trionfatore della materia, e per ciò stesso rinunzia quasi ad esistere e si lascia come soffocare dalla materia stessa » (Sezione X, §§ II-VII).

CENNI BIBLIOGRAFICI

E CONSIDERAZIONI CIRCA ALCUNI PASSI TRA I PIÙ CONTESTATI

1. Accenno soltanto alle opere più importanti di cui mi sono servito. Il testo fondamentale del περὶ ψυχῆς è costituito dalla edizione curata da Emanuele Bekker per l'Accademia prussiana (Berlino, 1831). Io ho seguito fedelmente l'edizione di Lipsia uscita nel 1896 a cura di Guglielmo Biehl e riveduta da Otto Apelt (Teubner, 1911).

2. — Per gli antichi commentatori dell'opera, Simplicio, Filopono, e *Sofonia*, si possono consultare le edizioni berlinesi curate da M. Hayduck; anche di Temistio vi è un'edizione berlinese curata da R. Heinze.

3. — Utili sussidî per l'interpretazione del testo aristotelico sono: E. Zeller: *Die Philosophie der Griechen*; H. Siebeck: *Geschichte der Psychologie* (Gotha, Perthes, 1884).

4. — Delle versioni latine, merita di essere ricordata quella *antiqua*, dovuta a Guglielmo di Moerbeck, riprodotta nell'opera S. Thomae Aquinatis: *In Aristotelis librum de Anima Commentarium* (Torino – Marietti – 1925). Pure importante è: *De Anima* Joanne Argyropylo Byzantio interprete; anche quest'opera fu edita dall'Accademia prussiana in un grosso volume (III, della raccolta aristotelica), contenente le versioni latine delle opere lasciate dallo Stagirita (Berlino, 1831).

5. — Versioni del περὶ ψυχῆς nelle lingue moderne:
In italiano abbiamo la traduzione parziale di:

G. Barco: *Dell'anima vegetativa e sensitiva* (Torino, 1881);
in tedesco:

H. Bender: *Des Aristoteles Schrift über die Seele* (Stuttgart, 1872);

in francese:

G. Rodier: *Aristote-Traité de l'âme, traduit et annoté* (Paris, Leroux, 1900);

in inglese:

R. D. Hicks: *Aristotle-De Anima*, with translation, introduction and notes (Cambridge-at the University Press, 1907).

Con riferimento speciale alle due ultime versioni, che io designerò colle iniziali, R. e H., dei nomi degli autori (Rodier e Hicks), passerò in rassegna i passi più contestati dell'opera aristotelica, discutendone le interpretazioni e, qualora, proponendone delle nuove.

I, I, 7 - 403 b, 7. — τίς οὖν ὁ φυσικὸς τούτων; Aristotele chiede quale fra queste [definizioni = λόγοι] ci dà [tutta] la natura [della cosa], e non già chi sia *der wahre Physiker* (Bender) o *le véritable physicien* (R.) oppure *the true physicist* (H.). Solo la versione antica, se non erro, ha colto nel segno: *Quae igitur naturalis harum* [*rationum*] *?*

I, III, 1 - 405 b, 32. — οὐσίαν αὐτῆς cioè τῆς κινήσεως e non τῆς ψυχῆς come intendono i più.

406 a, 1. — τὸ κινοῦν ἑαυτὸ ᾗ δυνάμενον κινεῖν. Mi sono permesso di sostituire ᾗ ad ἤ che pure si trova in tutti i codici, perchè secondo me non ha senso il dire che l'anima *è motrice di sè stessa o può muovere* [*sè stessa*], in quanto i due membri disgiunti coincidono, o per lo meno, il primo, esprimente *la realtà*, include il secondo che designa *la possibilità* della stessa cosa. —

Invece la mia piccola variante dà un senso al testo; infatti Aristotele vuol proprio confutare coloro che affermavano essere l'anima *motrice di sè stessa* IN QUANTO *può muovere* [*altro*]. A meno che non si traduca: *o tale che può essere mosso* [da altro]; infatti in greco gli aggettivi che indicano capacità, idoneità e simili reggono l'infinito attivo (nel nostro caso κινεῖν) con significato passivo, corrispondente al supino in *u*; ora appunto δυνάμενος si può considerare come un aggettivo affine a χαλεπός, ἄξιος, ecc.

I, III, 2 - 406 b, 5-15. — Comincia questo paragrafo colle seguenti parole: τὴν δὲ κατὰ συμβεβηκος κίνησιν κἂν ὑφ' ἑτέρου κινοῖτο...; e più sotto: πλὴν εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκός... Lo H. (pag. 23 e pag. 249, nota 406 b, 5) ha afferrato il senso generale: Aristotele vuol dire che l'anima non si muove mai per sè, ma sempre per altro cioè in quanto si muove il corpo in cui essa si trova, sia quando il motore del corpo è un ente esteriore, sia quando è l'anima stessa. Ma il traduttore inglese non ha inteso bene i due sensi dell'espressione ripetuta κατὰ συμβεβηκός; la prima volta, non designa punto the *motion* PER ACCIDENS, bensì significa il *movimento secondo sè o diretto*, ma prodotto accidentalmente; la seconda volta, poi, designa proprio il moto indiretto o secondo altro, e quindi non può venir tradotto *incidentally* (pag. 23), quasi per indicare *the concurrence of the external impulse with the soul's self-motion* (pag. 250, nota a 406 b, 7) tanto più che, qualora, the *self-motion* si produce indirettamente.

II, III, 2 - 414 b, 27. — Aristotele dice che sarebbe ridicolo (γελοῖον) cercare l'essenza comune delle figure geometriche o di altri [enti consimili], la quale di nessun

individuo sarebbe propriamente λόγος, οὐδὲ κατὰ τὸ οἰκεῖον καὶ τὸ ἄτομον εἶδος, ἀφέντας τὸν τοιοῦτον. Io ho tradotto come se dopo οὐδὲ fosse sottinteso δεῖ ζητεῖν, implicito, dirò, per zeugma nel precedente γελοῖόν [ἐστι] ζητεῖν. Insomma non bisogna ricercare nè solo il generale, nè solo il particolare.

II, IV, 2 - 415 b, 2. — τὸ δὲ οὗ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὗ, τὸ δὲ ᾧ. I più intendono questa proposizione e l'altra consimile che viene dopo (**II**, IV, 3 - 415 b, 20) come se Aristotele volesse distinguere il *fine* dal *soggetto a cui vantaggio* (ᾧ) si realizza. Io credo piuttosto che Aristotele voglia distinguere il *fine* dal *mezzo* (ᾧ = dativo strumentale); nel caso presente, l'uno sarebbe la partecipazione dell'eterno, l'altro la propagazione.

II, VIII, 3 - 420 a, 6-7. — οὐ γὰρ πάντῃ ἔχει ἀέρα τὸ κινησόμενον μέρος καὶ ἔμψυχον. Aristotele vuol dimostrare, in sostanza, che non ogni parte del corpo è fatta per accogliere il suono, come a torto pensava Democrito, perchè non in ogni parte del corpo, cioè in ogni organo vi è quell'aria interiore (ὁ εἴσω [ἀήρ]) che è parte essenziale dell'udito. Ma il significato letterale del passo qui citato, forse non è ancora stato compreso. Io l'ho tradotto: *Infatti, esso* [cioè τὸ ζῷον] *non contiene in ogni parte aria qual elemento suscitatore* [di suono] *e stimolante* ecc. Quindi per me « τὸ κινησόμενον μέρος καὶ ἔμψυχον » è un accusativo predicativo. Gli altri invece hanno considerato tale espressione quale *soggetto* del verbo ἔχει e designante, con una circonlocuzione, l'animale stesso; infatti l'Argiropulo traduce *animatum* e il Rodier traduce *l'être animé*.

420 a 19-26. — In genere i traduttori considerano questo passo come avesse un contenuto proprio, *riguar-*

dante il suono rispetto agli oggetti che, percuotendosi, lo producono; ma tale questione è già stata trattata in principio del capitolo. Invece il nostro autore continua il suo argomento: infatti ha detto immediatamente prima che il suono si comunica, in certa guisa, dall'aria esterna all'aria interna. E ora solleva la questione: dunque, quale di esse rende suono? Quella esterna, cioè l'aria (a, 22) che può muoversi come le cose che rimbalzano.

II, X, 2 - 422 a, 29. — Ho tradotto τὸ ἀπύρηνον = *il frutto che si dice* senza nocciolo, come se Aristotele volesse portare due esempi di non essere, uno assoluto [τὸ ἄπουν = ciò che è senza piedi] e l'altro relativo. Traducendo, senz'altro, ἀπύρηνον per [frutto] *senza nocciolo*, come fanno i più, si hanno *due* esempi di una sola specie di non essere, e nessun esempio dell'altra specie.

III, I, 2 - 425 a, 14 - b, 4. — In sostanza ho interpretato questo passo come il Rodier e come lo Hicks, i quali ammettono *due specie di sensibili per accidente*. E quindi non c'è punto contraddizione in quello che Aristotele dice, che, cioè, il *dolce* (per esempio del latte) appreso colla *vista* κατὰ συμβεβηκός, in virtù del *senso comune*, qualora mancasse questo senso, non sarebbe più appreso colla vista ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός, cioè se non per caso, come riconosciamo in una cosa bianca il figlio di Cleone.

III, II, 2 - 425 b, 26 - 426 a, 26. — Nessuno ha inteso questo passo in cui si dice che *il sensibile e la sensazione simultaneamente in atto si identificano*; l'uno e l'altra possono essere in atto separatamente, e in tale condizione sono potenziali rispetto all'atto simultaneo.

Il fraintendimento di questo passo ha fatto credere ad alcuni, per esempio allo *Siebeck*, che Aristotele interpretasse la realtà sensibile secondo il subbiettivismo ed il positivismo moderno, e li ha indotti a tentare un ravvicinamento dello Stagirita allo Herbart. Quindi non è vero come pensa il Rodier *« que l'acte du sensible et celui du sentant sont, en fait, identique et n'en font qu'un »*. E neppure è vero quello che dice lo Hicks, cioè che *« objects of sense, colours, sounds and smells, there are no doubt in abundance, but unless actually perceived, they are only potential objects of sense,* WHATEVER ELSE THEY MAY BE ACTUALLY (pag. 438) ». Questa, in sostanza, è la teoria del Mill che pone *oggettivamente* soltanto la *possibilità di sensazioni.*

III, II, 6 - 427 a, 9-16. — Il senso comune, come unificatore dei varî sensi specifici, è uno come il punto che unifica due o più semirette, e come tale comprende e giudica simultaneamente sensazioni diverse, avvertendone le relazioni, ma in quanto distingue senza unificare, cessa di esistere come unità cioè come organo a sè, e si confonde coi sensi particolari, i quali anche simultaneamente, benchè gli uni all'insaputa degli altri, possono funzionare, ed apprendere, ciascuno, il proprio obbietto. Quindi, se il senso comune giudica sensazioni eterogenee, simultaneamente presenti, ognuna, nel rispettivo sensorio, non vi è perfetta analogia tra esso e il senso specifico, per esempio, della vista, perchè questa non può accogliere simultaneamente, ma solo successivamente, poniamo, le sensazioni di bianco e di nero.

Quindi Aristotele trova più appropriata l'immagine del *punto che, ad un tempo, unifica* e *separa due semirette.* E poichè, per gli antichi, il soggetto era in funzione del-

l'oggetto, così il detto *punto* rappresenta da un lato le sensazioni eterogenee o in relazione o isolate, e dall'altro il principio sensitivo che giudica, in quanto è od uno o molteplice.

III, IV, 3 - 429 b, 10-22. — Aristotele parla degli intelligibili, che sono o *forme pure*, oggetto d'intuizione intellettuale, nelle quali essenza ed esistenza coincidono, oppure sono *forme materiate*. Per conoscere queste ultime è necessario che l'anima ἐκταθεῖσα, cioè quasi *distesa* verso le cose, ne attinga la parte fenomenica τῷ αἰσθητικῷ, ma poi, ripiegandosi in sè come raggio che, riflesso, torna alla propria origine (ὡς ἡ κεκλασμένη [ἀκτίς]), senza perdere di vista i sensibili, ne determini l'unica essenza. Quindi l'intelletto, in quanto apprende le *essenze materiate*, viene ad essere διπλοῦς cioè, ad un tempo, ἐκταθεὶς e κεκλασμένος ogni volta che « τὴν ὕλην συμπαρασκοπῇ τῇ μορφῇ » (Temistio, citato dal Rodier e dallo Hicks).

Nè si deve credere che (vedi Hicks, pag. 490) « *An unfortunate use of chiasmus in the main passage renders the evidence of Themistius somewhat ambiguous...* ». Il passo è senza dubbio quello citato dal Rodier (Vol. II, pag. 445), ove Temistio dice che Platone rassomiglia i processi dell'intelletto τῷ εὐτρόχῳ καὶ τῷ ὀρθῷ, mentre Aristotele li rassomiglia γραμμῇ ἐκτεινομένῃ τε καὶ κλωμένῃ. Ora qui non c'è chiasmo, ma parallelo perfetto di due teorie *diverse*. Infatti, secondo Platone (I, III, 4) l'intelletto deve anzitutto toccare *circolando* tutti i punti della realtà fenomenica, ciò che, secondo Aristotele, l'anima fa ἐκταθεῖσα, cioè uscendo fuori di sè; in secondo luogo l'anima, come principio sintetico, si fa *una*, o *raddrizzandosi*, come immagina Platone, o concentrandosi in sè *per riflessione*, come pensa Aristotele.

III, IV, 4 - 430 a, 1-9. — Si dice che l'intelletto (in atto) è intelligibile, come dimostra il fatto che gli intelletti puri intendono se stessi. Si tenga presente che il passo 430 a, 1-9, contrariamente all'opinione comune, ha per *soggetto* non le cose, intese o come forme pure o come forme materiate, ma gli intelletti, o puri o materiati. L'autore non si propone di dimostrare la perfetta convertibilità dell'intelletto e dell'intelligibile: gli basta assodare che l'intelletto è della stessa natura degli intelligibili per ispiegare la possibilità delle relazioni di questi con quello. Infine poi dice che negli esseri intelligenti materiati, l'intelletto è solo potenziale, perchè l'intelletto attuale importa che l'anima funzioni χωριστή, cioè ἄνευ ὕλης (430 a, 7-8).

III, V - 430 a, 10-25. — Si parla dell'*intelletto agente*, che è parte dell'anima, perchè la distinzione di potenza e di atto si trova ἐν τῇ ψυχῇ (a, 13), benchè funzioni senza organi e sia χωριστὸς rispetto al corpo e rispetto alle altre potenze in quanto queste appartengono al composto.

καὶ οὗτος... (a, 17) si deve tradurre « *anche* questo... », perchè ciò che l'autore dice qui, l'ha già detto implicitamente prima (430 a, 2) parlando degli intelletti ἄνευ ὕλης, cioè delle forme divine immateriali; e questo ravvicinamento dell'intelletto agente alla divinità, rende ragione anche di ciò che si dice dopo (a, 18-19): « *infatti è sempre più pregevole l'agente che il paziente* ». E più sotto (a, 19-20) è detto che « *il sapere attuale si identifica coll'oggetto conosciuto* », come già a proposito degli intelletti puri si era detto (a, 3-4) che *il pensante e il pensato* sono la stessa cosa. Ora Dio, forma pura, è νόησις νοήσεως, ma l'intelletto, parte dell'anima, non si confonde con

Dio, benchè intuisca direttamente la forma pura, di modo che coincidono ἡ νόησις e τὸ νοητόν, come possono coincidere l'atto τοῦ αἰσθητοῦ e τῆς αἰσθήσεως (425 b, 26). Quindi i detti passi (a, 19-20 e a, 3-4) non dicono la stessa cosa come comunemente si mostra di credere.

430 a, 20-22. — Riguardo alla conoscenza non essenzialmente attuale, ma contingente (cioè κατὰ δύναμιν) in quanto ha per oggetto le cose contingenti, essa è dapprima in potenza e poi passa all'atto; ma se si considera l'intelletto integralmente (ὅλως) e quindi anche come intelletto agente che pensa sempre, allora l'atto indefettibile di esso precede sempre la potenza; e appunto perchè l'intelletto agente pensa sempre le eterne idee, non ha punto bisogno di ricordarle, come pensa Platone.

III, VII, 2. — È stato generalmente frainteso il passo 431 a, 21 - b, 1, che in sostanza spiega la fine del periodo precedente cioè, λεκτέον δὲ καὶ ὧδε. Con queste parole, Aristotele vuol dire che come (= ὥσπερ...; a, 17) i mezzi, visivo, uditivo ed olfattivo, mettono in azione i rispettivi sensorî, e questi, alla loro volta, influiscono sul senso comune, anche in tale modo (= καὶ ὧδε: questo avverbio di modo è correlativo di ὥσπερ) cioè analogamente al senso comune, conviene intendere il *principio intellettivo.* Infatti aggiunge subito che vi è un *principio unico,* pure analogo al punto limite come il senso comune (427 a, 7-16); e quindi tale principio non può essere di nuovo il senso comune, come intendono generalmente gli interpreti, perchè di esso è già stato detto sufficientemente. Così inteso questo primo punto, il resto viene... quasi da sè. Aggiunge subito dopo (431 a, 22-23): καὶ ταῦτα ἕν... ὄν (costruzione participiale co-

mune) che vuol dire: «*e pur essendo uno solo, per analogia* (= τῷ ἀνάλογον) col senso comune, *anche di numero* (= καὶ ἀριθμῷ), [*tuttavia*, egli continua], *ha relazione con ciascuno dei due* (= ἔχει πρὸς ἑκάτερον) [cioè col campo immaginativo che gli è proprio e col campo sensitivo, che appartiene al senso comune], *come* [*hanno*] *relazione fra loro i* [*sensi*] *suddetti* (ὡς ἐκεῖνα πρὸς ἄλληλα), e propriamente il senso comune cogli altri, a ciascuno dei quali si può anche sostituire. E non è punto da meravigliarsi se tale principio superiore, oltre che elementi proprî (cioè immagini che, come tali, pur provenendo da varî sensi, sono omogenee), giudica anche elementi misti (immagini e sensazioni) o anche solo sensazioni, se una tale questione è già stata risolta per il senso comune, il quale, oltre la materia che gli è propria (cioè le sensazioni eterogenee), giudica anche le sensazioni omogenee, benchè contrarie, di ciascun senso specifico (431 a, 11),

Quindi (431 a, 25 - b, 1) se si prendono due obbietti dell'intelletto [es.: A e B che siano per esempio *il bianco e il nero*, oppure *il dolce e il bianco*] corrispondenti a due obbietti del senso comune [es.: Γ e Δ che rappresentino le *sensazioni di bianco e di nero*, oppure le *sensazioni di dolce e di bianco*], per la natura simile dei due principî non è meraviglia che se Γ e Δ (omogenei od eterogenei) sono giudicati da un solo principio sensitivo, anche i corrispondenti termini A e B (omogenei od eterogenei) siano giudicati dal solo principio intellettivo.

Il tutto fu compreso perfettamente dall'Aquinate (Vedi: *In Aristotelis librum de Anima* - Ed. Marietti, 1925, pagg. 253-254), benchè interpreti anch'egli l'avverbio ἐναλλάξ o meglio il corrispondente latino *permutatim* come indicante uno scambio di termini, per

cui la proporzione $\frac{A}{B} = \frac{\Gamma}{\Delta}$ si trasforma nella seguente: $\frac{A}{\Gamma} = \frac{B}{\Delta}$; invece Aristotele intende dire che se il primo rapporto è uguale al secondo, anche questo è uguale al primo e quindi si può scrivere anche la seguente equazione: $\frac{\Gamma}{\Delta} = \frac{A}{B}$. Infatti si tratta appunto di determinare la possibilità del rapporto $\frac{A}{B}$ in funzione di un rapporto già noto.

III, XI, 2 - 434 a, 12-15. — Ecco come ho tradotto questo passo tormentatissimo: Διὸ τὸ βουλευτικὸν οὐχ ἔχει ἡ ὄρεξις = Perciò l'appetito [per sè] non importa la facoltà deliberativa; — ; νικᾷ δ'ἐνίοτε καὶ κινεῖ τὴν βούλησιν, = ma [la facoltà deliberativa] vince talvolta [l'appetito] e muove la volontà, —; ὁτὲ δ'ἐκείνη ταύτην, ὥσπερ σφαῖρα = talvolta, invece, quello [cioè l'appetito] vince questa [cioè la volontà], come la palla [quando sfugge di mano], — ; ἡ ὄρεξις τὴν ὄρεξιν, ὅταν ἀκρασία γένηται · = [oppure] l'appetito [vince] l'appetito quando vi è incontinenza... Dunque i casi di movimenti (φοραί) determinati dall'anima umana sono tre distinti da tre particelle temporali: ἐνίοτε, ὁτέ ed ὅταν; l'ultimo caso è il più raro, perchè, come dice subito dopo Aristotele, la facoltà deliberativa ordinariamente non manca mai del tutto nell'uomo.

Il primo caso (ἐνίοτε) non è stato capito affatto. Il Bender traduce: der Trieb das Wollen besiegt und bewegt. Lo Hicks interpreta: it [= appetency] overpowers rational wish and moves to action. Insomma, fanno generalmente soggetto di νικᾷ e di κινεῖ l'appetito [= ἡ

ὄρεξις] e considerano τὴν βούλησιν oggetto anche del primo verbo.

Ora evidentemente ciò che *muove* cioè mette in funzione la volontà non è ciò che la *vince* cioè la soffoca.

Il secondo caso (ὁτέ) è pure stato frainteso da tali interpreti, i quali per non ripetere quello che erroneamente hanno veduto nel primo, forzando la grammatica, hanno invertito i termini, come se ἐκείνη si riferisse all'ultimo nome femminile (τὴν βούλησιν) e ταύτην, invece, si riferisse al nome precedente, ἡ ὄρεξις. Aggiungo che l'espressione ellittica ὥσπερ σφαῖρα, non è punto un'immagine tolta dal movimento delle sfere celesti...

III, XII, 2 - 434 b, 4-8. — Tutto questo passo serve a spiegare appunto il contenuto del primo periodetto che molti credono di dover espungere; eccolo: Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀγένητον. Aristotele ha detto prima che un animale che si muove ha bisogno assolutamente di senso, ed anche quelli che sono dotati di intelletto; anzi, aggiunge colle parole su citate, gli stessi corpi celesti, ingenerati, e quindi privi di esigenze materiali, hanno bisogno del senso, perchè se pure questo non è necessario e quindi non serve al corpo, è però indispensabile all'intelletto, che negli enti materiati non può pensare se non con immagini sensibili.

INDICE DEI NOMI CHE RICORRONO NELL'OPERA

(I numeri corrispondono, ciascuno, alla pagina)

INDICE ANALITICO

INTRODUZIONE.

DELL'ANIMA

LIBRO I.

QUESTIONI RIGUARDANTI LA PSICOLOGIA E TEORIE INTORNO ALL'ANIMA.

CAPITOLO I.

Importanza e difficoltà della psicologia.

Capitolo II.

Varie opinioni circa l'anima come principio motore e come principio conoscitivo.

Capitolo III.

Si criticano coloro i quali dicono che l'anima muove altro perchè muove se stessa.

CAPITOLO IV.

L'anima che agisce senza muoversi non è nè armonia nè numero semovente.

CAPITOLO V.

L'anima non risulta di elementi nè dagli antichi fu definito il rapporto di essa colle facoltà.

LIBRO II.

L'ESSENZA DELL'ANIMA E LE FUNZIONI VEGETATIVA E SENSITIVA

CAPITOLO I.

Natura dell'anima.

CAPITOLO II.

La definizione di anima, ricavata dalle sue funzioni.

Capitolo III.

Non c'è una nozione comune di anima, essendo le funzioni inferiori indipendenti, mentre quelle superiori le implicano.

Capitolo IV.

Della funzione vegetativa.

Capitolo V.

Dei sensi in generale.

CAPITOLO VI.

I sensibili per sè, proprî e comuni, e i sensibili per accidente.

CAPITOLO VII.

Della vista e dei mezzi sensibili in genere.

CAPITOLO VIII.

Dell'udito e della voce.

CAPITOLO IX.

Dell'olfatto.

CAPITOLO X.

Del gusto e del sapore.

CAPITOLO XI.

Del tatto.

Capitolo XII.

Del senso in generale.

LIBRO III.

DELLE FUNZIONI INTELLETTIVA, VALUTATIVA E PRATICA.

Capitolo I.

Sensorî specifici e sensorio comune rispetto alle varie specie di sensibili.

CAPITOLO II.

Ogni senso giudica i proprî sensibili che attua in sè, ma il senso comune è giudice di tutti i sensibili.

CAPITOLO III.

Diversità del senso e dell'intelletto, e l'immaginazione.

Capitolo IV.

Dell'intelletto paziente, potenziale ed attuale, e degli intelligibili.

Capitolo V.

Dell'intelletto agente.

Capitolo VI.

Intelligibili semplici, sempre veri, e sintesi intellettive, vere o false.

CAPITOLO VII.

Dai sensi specifici si passa a grado a grado al senso comune e all'intelletto discorsivo che giudica e valuta tutto il reale attuandolo in sè.

CAP. VIII.

L'anima in quanto pensa e sente attua in sè la realtà intelligibile e sensibile.

CAPITOLO IX.

La funzione locomotrice non si confonde colle funzioni nutritiva, sensitiva o intellettiva.

CAPITOLO X.

Intelletto pratico, appetito e appetibile, vero principio locomotore - Fattori dell'azione.

CAPITOLO XI.

L'attività pratica dai bruti inferiori all'uomo.

Capitolo XII.

L'anima nutritiva è necessaria a tutti i viventi, il tatto a tutti gli animali: gli altri sensi sono per il benessere.

Capitolo XIII.

Nessun corpo animato è di un solo elemento, perchè il tatto è necessario alla vita animale.

CONSIDERAZIONI E NOTE

Al libro I.

Al libro II.

Al libro III.

44714